قبائل أخلاقية

الانفعالات، والعقل، والفجوة بين نحن وهم

4.2.2022



جوشوا غرين

ترجمة: ربيع وهبه

معنى
MANA

قبائل أخلاقية

الانفعالات، والعقل، والفجوة بين نحن وهم

تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة ترجم
Tarjim Initiative

قبائل أخلاقية

الانفعالات، والعقل، والفجوة بين نحن وهم

تأليف: جوشوا غرين

ترجمة: ربيع وهبه

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978_603_03_5222_7

رقم الإيداع: 1441/12845

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Joshua Greene

Moral Tribes

Emotions, Reason, and the Gap between Us and Them.

Cover Painting by: Wassily Kandinsky

الآراء والأفكار الواردة في الكتاب تمثل وجهة نظر المؤلف

MANA

الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع

www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

المحتويات

يصير المرء أفضل حالًا عندما تُظهر له ما يشبهه

- أنطون تشيخوف

☺ فلسفة قرن من الزمن تمثل الفطرة السليمة لما تلاه ☺

FORTUNE COOKIE, Tiger Noodles, Princeton, New Jersey

مقدمة: مأساة أخلاق الفطرة السليمة

إلى الشرق من غابة عميقة مظلمة، تعيش قبيلة من الرعاة على تربية الأغنام في مراعٍ مشاع. القاعدة القائمة هنا بسيطة: لكل عائلة العدد نفسه من الأغنام. ترسل العائلة ممثلين إلى مجلس كبار القوم/الشيوخ، الذي يتولى حكم المشاع. على مر السنين، اتخذ المجلس قرارات صعبة. فقد اعتادت إحدى الأسر، على سبيل المثال، تربية أعداد هائلة من الأغنام، وبالتالي تخصيص المزيد من المشاع لنفسها. وبعد مناقشات محمومة، استطاع المجلس وضع حدٍّ لهذه الممارسة. أسرة أخرى ضُبطت تُسمِّم أغنام جيرانها، وبالفعل تعرضت لعقاب شديد، البعض رآه شديدًا أكثر من اللازم، والبعض الآخر رآه غير كافٍ. وعلى الرغم من هذه التحديات، ظلت القبيلة الشرقية باقية، وازدهرت أسرها، بتفاوتات بين بعضها البعض.

إلى الغرب من الغابة هناك قبيلة أخرى يتقاسم رعاتها أيضًا مراعي مشاعًا، غير أن حجم القطيع هناك يتحدد بحجم الأسرة. وهم أيضًا لديهم مجلس شيوخ، وقد اتخذ قرارات صعبة. إحدى الأسر تمتاز بالخصوبة؛ لديها اثنا عشر طفلًا، أكثر بكثير من البقية. وهذا ما دفع البعض إلى الشكوى من أن هذه الأسرة تستولي على مساحات كبيرة من أرض المشاع. وفي المقابل هناك أسرة أخرى وقعت أسيرة للمرض، ففقدت خمسة من أطفالها الستة في عام واحد. اعتقد البعض أنه ليس من العدل مضاعفة مأساتهم بتخفيض ثرواتهم إلى أكثر من النصف. وعلى الرغم من هذه التحديات، ظلت القبيلة الغربية باقية، وازدهرت أسرها، بتفاوتات بين بعضها البعض.

إلى الشمال من الغابة هناك قبيلة أخرى. لكن لا توجد هناك مراعٍ مشاع. كل أسرة لديها قطعة أرض خاصة بها، محاطة بسياج. تتباين قطع الأرض هذه تباينًا واسعًا في الحجم والخصوبة. وهذا ما يرجع جزئيًا إلى أن بعض الرعاة الشماليين أكثر حكمة وكدًّا من الآخرين. وقد وسع العديد من هؤلاء الرعاة أراضيهم مستخدمين ما حققوه من فائض في شراء الأراضي من جيرانهم الأقل ازدهارًا. إذ إن بعض رعاة الشمال أقل ازدهارًا من غيرهم لأنهم ببساطة لا يحالفهم الحظ، فقد فقدوا قطعانهم

أو أطفالهم بسبب المرض، على الرغم من بذل قصارى جهدهم. لا يزال الرعاة الآخرون محظوظين بشكل استثنائي، حيث يمتلكون قطعًا كبيرة من الأراضي الخصبة، ليس لأنهم حكماء ومجتهدين بشكل استثنائي، بل لأنهم ورثوها. هنا في الشمال، لا يتولى مجلس الشيوخ مهامّ كثيرة. إنهم ببساطة يضمنون وفاء الرعاة بوعودهم واحترام ممتلكات بعضهم البعض. وكانت الاختلافات الشاسعة في الثروة بين العائلات الشمالية مصدر الكثير من الفتن. في كل عام، يموت بعض الشماليين في فصل الشتاء بسبب قلة الطعام وانعدام الدفء. وعلى الرغم من هذه التحديات، ظلت القبيلة الشمالية باقية. ازدهرت معظم عائلاتها، بتفاوتات بين بعضها البعض.

إلى الجنوب من الغابة قبيلة رابعة. لا يتشارك أعضاؤها المراعي فحسب، بل يتشاركون حيواناتهم أيضًا. مجلس شيوخهم جدّ مشغول. إذ يتولى الشيوخ إدارة شئون قطيع القبيلة، ويكلّفون الناس بالوظائف، ويراقبون عملهم. يجري تقاسم ثمار عمل هذه القبيلة بالتساوي بين جميع أعضائها. وقد كان هذا مصدرًا لكثير من الفتن، إذ إن بعض أفراد القبيلة أكثر حكمة وكدًّا من غيرهم. يسمع المجلس العديد من الشكاوى حول العمال الكسالى. لكن معظم الأعضاء، مع ذلك، يعملون بجد. فالبعض لديه دافعية للعمل بوازع الروح المجتمعية، والبعض الآخر بوازع الخوف من عتاب جيرانهم. وعلى الرغم من التحديات التي تواجهها، فقد ظلت القبيلة الجنوبية باقية. عائلاتها في المتوسط ليست مزدهرة مثل تلك الموجودة في الشمال، لكنها تبلي بلاءً حسنًا، وفي الجنوب لم يمت أحد في الشتاء بسبب قلة الطعام أو الدفء.

في صيف أحد الأعوام، اشتعل حريق كبير في الغابة، فأصبحت أثرًا بعد عين. ثم جاءت أمطار غزيرة، ولم يمر وقت طويل حتى تحوّلت الأرض، التي كانت ذات يوم كثيفة الأشجار، إلى مساحة واسعة من التلال العشبية المتدرجة برفق، ما جعلها مثالية لرعي الحيوانات. هرعت القبائل القريبة للمطالبة بحقّها في الأرض. وكان هذا مصدر الكثير من الفتن. أعلنت القبيلة الجنوبية أن المراعي الجديدة تخص الناس كافة ويجب أن تستخدم بالمشاع. شكلوا مجلسًا جديدًا لإدارة المراعي الجديدة، ودعوا القبائل الأخرى لإرسال ممثلين. سخر الرعاة الشماليون من هذا الاقتراح. وبينما كان الجنوبيون يتهيأون بخطط كبيرة، قامت العائلات الشمالية ببناء المنازل والجدران الحجرية مطلقين حيواناتهم في المراعى. فعل الكثير

من الشرقيين والغربيين الشيء نفسه، وإن كان بحماس أقل. أرسلت بعض العائلات ممثلين إلى المجلس الجديد.

خاضت القبائل الأربع قتالًا مريرًا، فُقدت على أثره الكثير من الأرواح، من بشر وحيوانات. تحولت المشاجرات الصغيرة إلى نزاعات دموية، ثم إلى معارك فتّاكة: تسلل خروف جنوبي إلى حقل شمالي. أعاده الشماليون من حيث جاء. خروف جنوبي آخر فعل الشيء نفسه. فطالب الشماليون برسوم مقابل إعادته. رفض الجنوبيون الدفع. ذبح الشماليون الخروف. أخذ الجنوبيون ثلاثة من غنم الشماليين وذبحوها. رد الشماليون بأخذ عشرة من خراف الجنوبيين وذبحوها. أشعل الجنوبيون النيران في مزرعة الشماليين وقتلوا طفلًا. سارت عشر عائلات شمالية إلى مبنى تجمع الجنوبيين وأشعلوا فيه النيران، مما أسفر عن مقتل العشرات، بينهم أطفال كثيرة. وظل التناوب هكذا فانزلقوا إلى عنف وانتقام، إلى أن تشبعت التلال الخضراء بالدماء.

ما زاد الطين بِلّة، أن قبائل أخرى من أراضٍ بعيدة وصلت للاستقرار في المراعي الجديدة. ادعت إحدى القبائل أن المراعي الجديدة هبة لهم من إلههم، وقالوا إن احتراق الغابة العظيمة واخضرار التلال من النبوءات الواردة في كتابهم المقدس. وزعمت قبيلة أخرى أن المراعي الجديدة موطن أجدادهم، وقد طردوا منها منذ أجيال عديدة، قبل أن تقوم الغابة. وصلت القبائل بقواعد وعادات بدت أكثر غرابة، إن لم تكن عبثية: يجب ألا تنام الخراف السوداء في الحظيرة نفسها مع الخراف البيضاء. يجب أن تغطي المرأة شحمة أذنها في الأماكن العامة. يُمنع الغناء يوم الأربعاء منعًا باتًا. اشتكى أحد الرجال من امرأة مجاورة كشفت، أثناء رعايتها لأغنامها، عن شحمة أذنها بوضوح أمام أبنائه الأغرار. رفضت المرأة تغطية أذنها، وهذا ما جعل جارها المتدين يستشيط غضبًا. أخبرت فتاة صغيرة ولدًا صغيرًا أن الإله الذي تصلي أسرته له ليس موجودًا. أبلغ الولد المصدوم أباه، الذي اشتكى بدوره إلى والد الفتاة. دافع الأب عن ابنته، مشيدًا بذكائها الرهيب، رافضًا الاعتذار. وكان هذا سبب مقتله، بموجب قوانين القبيلة التي أساء إليها. هكذا بدأ نزاع دموي آخر.

على الرغم من قتال بعضهم البعض، فإن رعاة المراعي الجديدة متشابهون للغاية في نواحٍ كثيرة. بالنسبة للغالبية، فإنهم يريدون الأشياء نفسها؛ أسرًا صحيحة، طعامًا لذيذًا ومغذيًا، مأوى مريحًا، أدوات موفرة لجهد العمل، قضاء وقت الفراغ مع الأصدقاء والعائلة. وجميع الرعاة

يحبون الاستماع إلى الموسيقى وسماع قصص عن الأبطال والأشرار. والأكثر من ذلك، حتى عندما يقاتلون بعضهم البعض، فإن عقولهم تعمل بطرق مماثلة. ما يرونه ظلمًا يُشعرهم بالغضب والاشمئزاز، وهم مدفوعون إلى القتال، سواء بفعل المصلحة الذاتية أم بمنطق العدالة. لا يقاتلون من أجل أنفسهم فحسب، بل من أجل عائلاتهم وأصدقائهم وزملائهم من أفراد القبيلة. يقاتلون بشرف، وإن لم يفعلوا شعروا بالعار. يحمون سمعتهم بشراسة، ويحكمون على الآخرين من أفعالهم، ويستمتعون بتبادل الآراء.

كذلك، على الرغم من اختلاف قبائل المراعي الجديدة، فإنهم يشتركون في بعض القيم الأساسية. لا يجوز في أي قبيلة أن يكون المرء أنانيًا تمامًا، ولا يُتوقع منه أيضًا نكران الذات تمامًا. حتى في الجنوب، حيث يتشاركون القطيع، فإن العمال أحرار في نهاية اليوم لمتابعة مصالحهم الخاصة. كذلك لا يُسمح في أي قبيلة، للأعضاء العاديين أن يكذبوا أو يسرقوا أو يلحقوا الضرر ببعضهم البعض حسب رغبتهم (ومع ذلك، هناك بعض القبائل يكون فيها بعض الأفراد المميزين أحرارًا في فعل ما يحلو لهم).

إن قبائل المراعي الجديدة منخرطة في نزاع مرير، يغلب عليه الطابع الدموي، حتى على الرغم من أنهم جميعًا شعوب أخلاقية، وإن اختلفت الطرق. إنهم يقاتلون لا لأنهم في الأساس أنانيون، بل لأن لديهم رؤى غير متوافقة مع ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الأخلاقي. وهذه ليست مجرد خلافات علمية، على الرغم من أن علماءهم لديهم هذه الخلافات أيضًا. بل بالأحرى، إن فلسفة كل قبيلة منسوجة في حياتها اليومية. كل قبيلة لها نسختها الخاصة من الفطرة الأخلاقية السليمة. فقبائل المراعي الجديدة لا تقاتل لأنها غير أخلاقية، بل لأنها ترى الحياة في المراعي الجديدة من منظور أخلاقي مختلف تمامًا. أسمي هذا **مأساة أخلاق الفطرة السليمة**.

حكاية المراعي الجديدة خيالية، أما مأساة أخلاق الفطرة السليمة فهي حقيقية. إنها المأساة المحورية للحياة الحديثة، المأساة الأعمق وراء المشكلات الأخلاقية التي تفرقنا بعضنا عن بعض. يتناول هذا الكتاب فهم هذه المشكلات وحلها في النهاية. فعلى عكس كثير من مؤلفي الكتب الشعبية، لا أقدم وعدًا بمساعدتك في حل مشكلاتك الشخصية. ما أقدمه لك، كما آمل، هو الوضوح، ومع هذا الوضوح، أقدم أيضًا الدافعية وفرصة الانضمام إلى القوى المُشكَّلة من المتشابهين في الفِكر والميول.

يمثل هذا الكتاب محاولة لفهم الأخلاق من الألف إلى الياء. فهو يدور

حول فهم ماهية الأخلاق، وكيف وصلت إلى وضعها الحالي، وكيف يتم تطبيقها في أدمغتنا. ومن ثم فإن الكتاب يتطرق إلى فهم البنية العميقة للمشكلات الأخلاقية، وكذلك الاختلافات بين المشكلات التي صممت أدمغتنا لحلها، والمشكلات الحديثة المتميزة التي نواجهها اليوم. وأخيرًا، يدور الكتاب حول أخذ هذا الفهم الجديد للأخلاق وتحويله إلى فلسفة أخلاقية عالمية يمكن لأفراد جميع القبائل الإنسانية التشارك فيها.

إنه كتابٌ طموح. بدأتُ في تطوير أفكاره وأنا في أواخر سن المراهقة، وقد أسرتني هذه الفِكَر طوال رحلتي في مهنتين متشابكتين: فيلسوف وعالم. إذ يستمد هذا الكتاب الإلهام من فلاسفة الماضي العظام، كما أنه يعتمد على بحثي الخاص في المجال الجديد في المعرفة الأخلاقية (moral cognition)، الذي يطبق طرق علم النفس التجريبي وعلم الأعصاب المعرفي لإلقاء الضوء على بنية التفكير الأخلاقي. وأخيرًا، يعتمد هذا الكتاب على عمل المئات من علماء الاجتماع الذين تعلّموا أشياء مذهلة حول كيفية اتخاذ القرارات وكيفية تشكُّل اختياراتنا من خلال الثقافة والبيولوجيا. إنه يمثل محاولتي لتجميع كل ذلك، لتحويل هذه المعرفة الذاتية العلمية الجديدة إلى فلسفة عملية يمكن أن تساعدنا في حل أكبر مشكلاتنا.

الحياة في المراعي الجديدة:

سيطرت قضيتان على فترة ولاية باراك أوباما الرئاسية الأولى: الرعاية الصحية والاقتصاد. كلتاهما تعكس التوتر بين الفردية عند الرعاة الشماليين والجماعية عند الرعاة الجنوبيين. وكان قانون حماية المرضى والرعاية محتملة التكاليف (The Patient Protection and Affordable Care Act)، المعروف أيضًا باسم أوباما كير (Obama care)، قد أرسى نظامًا للتأمين الصحي الوطني في الولايات المتحدة. وقد امتدحه الليبراليون، لا بوصفه نظامًا مثاليًا، بل لأنه خطوة تاريخية في الاتجاه الصحيح. وقد انضمت الولايات المتحدة أخيرًا إلى سائر العالم الحديث في توفير الرعاية الصحية الأساسية لجميع مواطنيها. أما المحافظون -كثير منهم- فإنهم يحتقرون أوباما كير، ويعتبرونه خطوة نحو الاشتراكية المدمرة. وكان الجدال

الحديث حول الرعاية الصحية غارقًا في المعلومات المضللة[1]، لكن وسط الأكاذيب وأنصاف الحقائق يمكن العثور على خلاف فلسفي حقيقي.

إنه خلاف، مثله مثل الكثير غيره، يدور في جوهره حول التوتر بين الحقوق الفردية والصالح الأعم (الحقيقي أو المزعوم). فالتأمين الصحي الشامل يتطلب من الجميع الشراء، إما من خلال شراء فردي للتأمين الصحي أو من خلال الضرائب. وقد قدم المحافظون طعنًا قانونيًا على أوباما كير، بلغ ذروته في استصدار قرار تاريخي من المحكمة العليا. إذ أيدت المحكمة العليا أوباما كير على أساس أنه ممول من خلال مجموعة من المشتريات والضرائب الطوعية (كلتاهما دستوريتان) بدلًا من إجبار الحكومة للناس على الشراء (وهو أمر تعد دستوريته محل خلاف). لكن الفرق بين الضريبة -مقابل الشراء الجبري- مجرد تقنية قانونية. فالأشخاص الذين يكرهون برنامج أوباما كير، لا يكرهونه لأنهم يعتقدون أنه ممول عن طريق الشراء الجبري بدلًا من الضرائب المفروضة؛ بل ما يكرهونه هو **الإجبار**. قد لا يكون أوباما كير اشتراكيًا، لكنه بالتأكيد ينطوي على الطابع الجماعي أكثر مما يهم بعض الناس، فهو تقييد للحرية الفردية باسم الصالح الأعم.

خلال الانتخابات الرئاسية الجمهورية لعام 2012، ندد المرشحون بأوباما كير بصوت عالٍ كلما استطاعوا لذلك سبيلًا، ووصفوه بأنها اشتراكي وتعهدوا بإلغائه. وخلال أحد النقاشات الأساسية، تبادل الصحفي وولف بليتزر Wolf Blitzer الحوار التالي مع عضو الكونغرس في تكساس رون بول Ron Paul:

بليتزر: شاب يافع يبلغ من العمر ثلاثين عامًا لديه وظيفة جيدة، يحقق دخلًا جيدًا، لكنه يقرر، أتعرف ماذا؟ أنه لن ينفق 200 أو 300 دولار شهريًا للتأمين الصحي لأنه بصحة جيدة، قائلًا: لست بحاجة إليه. لكن فجأة يقع شيء فظيع، ودون أي توقعات يجد نفسه في حاجة إليه. من، على سبيل المثال، سيدفع له إذا راح في غيبوبة؟ من يدفع ثمن ذلك؟

(1) هذه هي الحاشية الوحيدة التي وضعتها مباشرة أسفل الصفحة، فقد آثرت وضع الحواشي في نهاية الكتاب، تجدونها زاخرة بالمواد الداعمة، بالإضافة إلى الاقتباسات من المصدر. فكثير من الكتب، في وقتنا الحاضر، تضع الحواشي في نهاية الكتاب دون أن تحدد مكانها في المتن. فأنا لا أرغب في تشويش رؤيتك بمئات الأرقام الصغيرة، لكنني أريدك أن تعرف متى قد تفقد شيئًا مهمًا، وقدر ما يمكن أن تفقده. لذلك ابتكرت نظام التدوين التالي، وهو مشابه لمؤشر حرارة الفلفل الحار المستخدم في قوائم الطعام الآسيوي: تُستخدم العلامات النجمية للإشارة إلى مواد إضافية في الحواشي (* = جمل؛ **= فقرات؛ ***= صفحات). أما الحواشي التي لا تتضمن سوى المصادر فلم أشر إليها في المتن (لمعرفة المزيد عن «الانغمار في المعلومات المضللة»، يرجى الاطلاع على الحواشي الخاصة بالمقدمة في نهاية الكتاب).

بول: حسنًا، في مجتمع يتقبل الرفاه والاشتراكية، فإنه يتوقع من الحكومة أن تعتني به.

بليتزر: إذن، ماذا تريد؟

بـول: يظل ما ينبغي عليه فعله هو ما يرغب في فعله، متحملًا المسؤولية عن نفسه. نصيحتي له ستكون أن يكون لديه بوليصة تأمين طبية رئيسة، لكن دون أن تكون إجبارية.

بليتزر: لكنه لا يمتلك هذه البوليصة. ليست لديه، ويحتاج إلى عناية مركزة لمدة ستة أشهر. من يدفع؟

بول: هذا هو ما تعنيه الحرية، أن تتحمل ما تجازف به من مخاطر. هذه هي الفكرة الكلية التي يجب أن تهيئها وترعاها من أجل الجميع [تصفيق].

بليتزر: لكن بصفتك عضوًا في الكونغرس، هل تقول إن المجتمع يجب أن يتركه يموت؟

عندما كان بول يجهز رده بتردد، صاحت مجموعة من أصوات الحشد: «نعم! نتركه يموت!». هؤلاء هم الرعاة الشماليون. لم يستطع بول أن يقدم بنفسه موافقة أو رفضًا. بدلًا من ذلك قال إنه ينبغي على الجيران والأصدقاء والكنائس الاهتمام بهذا الرجل، مما يعني ضمنيًا، وليس صراحـة، أن الحكومة يجب أن تتركه يموت إن لم يكن هناك شخص آخر مستعد أو قادر على الدفع. وكما قد تتوقع فإن الرعاة الجنوبيين يرفضون هذا المنطق.

(ملاحظة: في حكاية المراعي الجديدة، نجد أن الرعـاة الجنوبيين هم جماعيون وشيوعيون راديكاليون، ومـن ثم فإنهم إلى حد كبير على يسار الليبراليين المعاصرين التقليديين، على الرغم من الاتهامات المتكررة بعكس ذلك. وهكذا، عند مناقشة السياسة المعاصرة، فإنني أشير إلى الليبراليين المعاصرين بوصفهم «الأميل للجنوبيين» بدلًا من كونهم «جنوبيين». وعلى النقيض من ذلك، يشبه المحافظون الأمريكيون نظراءهم الشماليين الخياليين).

إلى جانب الرعاية الصحية، احتلت الحالة البائسة للاقتصاد الأمريكي مركز الـصدارة خـلال فـترة ولايـة الرئيس أوباما الأولى. عندما تـولى أوباما منصبه في عام 2009، كان الاقتصاد في حالة هبوط سريع، وذلك بفضل فقاعة الإسكان التي انفجرت بعد عقد من النمو المتضخم وقطاع مالي وضع رهانات هائلة على أسعار السكن. فقامت الحكومة بعدة أشياء في محاولة

لتفادي كارثة مالية كاملة. أولًا، في أواخر عام 2008، بينما كان الرئيس بوش لا يزال في منصبه، قامت الحكومة الفيدرالية بإنقاذ الكثير من البنوك الاستثمارية في قلب الأزمة*. ونجحت إدارة أوباما، لاحقًا، في إنقاذ صناعة السيارات وتقديم المساعدات لأصحاب المنازل الذين يواجهون مشكلة الرهن. قوبلت هذه التدابير بمعارضة، بدرجات متفاوتة، من الرعاة الشماليين الذين جادلوا بأنه ينبغي ترك البنوك وشركات صناعة السيارات وأصحاب المنازل اليائسين، مثل المريض الافتراضي لرون بول، لـ«الموت». وتساءلوا: لماذا يتعين على الأمريكان من دافعي الضرائب أن يدفعوا ثمن سوء تقدير هؤلاء الناس؟ ولِمَ يسعد الرعاة الأميل للجنوبيين بشكل خاص بفكرة إنقاذ أصحاب القرار المستهترين، لكنهم قالوا إن هذه التدابير ضرورية من أجل الصالح الأعم، خشية أن تُغرق خياراتهم السيئة الاقتصاد بأكمله. وخلال السنة الأولى لأوباما أقر الديمقراطيون في الكونغرس مشروع قانون التحفيز الاقتصادي الذي تبلغ قيمته 787 مليار دولار، وهو قانون الانتعاش وإعادة الاستثمار الأمريكي (American Recovery and Reinvestment Act) لعام 2009. وقد عارضه أيضًا الرعاة الشماليون الذين فضلوا خفض الإنفاق الحكومي والمزيد من التخفيضات الضريبية، وقالوا إنه من الأفضل وضع الأموال في جيوب الأفراد الذين يمكنهم أن يقرروا بأنفسهم كيفية إنفاقها.

إن المسألة الأوسع التي تتعلق بكل من الرعاية الصحية والاقتصاد هي عدم المساواة الاقتصادية، التي برزت في عام 2011 مع احتجاجات «احتلوا وول ستريت». فمنذ عام 1979 إلى عام 2007، ارتفعت دخول أكثر الأسر ثراءً في الولايات المتحدة، حيث تمتعت أغنى شريحة، قوامها 1% من إجمالي السكان، بمكاسب في الدخل بلغت 275 في المئة، بينما ارتفعت دخول معظم الأمريكيين بنحو 40 في المئة. (كانت المكاسب في صفوة القمة، 0.1 في المئة، أكبر، حوالي 400 في المئة). وكانت هذه الاتجاهات مصدر الإلهام للشعار الذي رفعه المحتجون: «نحن 99٪»، ندعو إلى إصلاحات اقتصادية لإعادة توزيع أكثر مساواة للثروة والسلطة».

قصة ارتفاع التفاوت في الدخل تأتي في شكلين. وفقًا للرعاة الشماليين الفرديين، يحصل الفائزون على مكاسبهم بنزاهة وعدل، وليس من حق الخاسرين أن يشتكوا. «احتل مكتبًا!»* هكذا كُتب على إحدى اللافتات في الاحتجاج المضاد لوول ستريت. وصف المرشح الرئاسي، هيرمان كاين Herman Cain، المتظاهرين بأنهم «غير أمريكيين»، واتهمهم المرشح الجمهوري في

النهاية، مِت رومني Mitt Romney، بأنهم يشنون «حربًا طبقية»*.

في سبتمبر/أيلول عام 2012، فجرت المجلة الليبرالية ماذر جونز *Mother Jones* واحدة من أكبر القنابل في تاريخ الولايات المتحدة الانتخابي. لقد نشروا عبر الإنترنت تسجيلًا سريًا لرومني وصف فيه ما يقرب من نصف السكان الأمريكيين بأنهم معولون من الحكومة، ولن «يتحملوا أبدًا المسؤولية الشخصية والعناية بحياتهم». ووفقًا لخطاب رومني الشهير، فإن «47 بالمئة»* من السكان الذين لا يكسبون إلا القليل جدًا بما يمنعهم من دفع ضرائب الدخل (علاوة على ضرائب الرواتب) لا يستحقون أفضل مما هم فيه.

أما الرعاة الأميل للجنوبيين فلديهم سرد مختلف للقصة. يقولون إن الأثرياء قاموا بتزوير النظام لصالحهم، مشيرين إلى أن الأثرياء مثل مِت رومني يدفعون ضرائب بمعدل أقل من الكثير من عمال الطبقة المتوسطة، وذلك بفضل انخفاض معدلات الضرائب* على دخل الاستثمار، والثغرات الضريبية الكثيرة، والملاذات الضريبية في الخارج. واليوم، بفضل قرار المحكمة العليا فيما يتعلق باتحاد المواطنين ضد اللجنة الفيدرالية للانتخابات (Citizens United v. Federal Election Commission)، الذي أجاز مساهمات غير محدودة في الحملات الانتخابية للجماعات السياسية «المستقلة»، تمكّن الأثرياء من استخدام أموالهم لشراء الانتخابات كما لم يحدث من قبل. هؤلاء الرعاة الأميل للجنوبيين يقولون إنه حق في غياب تزوير النظام الشرير، فإن الحفاظ على مجتمع عادل يتطلب عملية فعالة من إعادة توزيع الثروة. ومن دون ذلك فإن الأغنياء يستخدمون مزاياهم كي يصيروا أكثر ثراءً يومًا بعد يوم، وينقلون امتيازاتهم إلى أطفالهم، الذين يبدءون الحياة بعد ذلك بداية رائعة. ويقولون إنه بدون إعادة توزيع الثروة، فإن مجتمعنا سوف يتحول إلى طبقات دائمة قوامها من يملكون ومن لا يملكون.

خلال حملتها السياسية الأولى، قدمت سيناتور ولاية ماساتشوستس إليزابيث وارين Elizabeth Warren حالة أميل للجنوبيين لإعادة نشرها في خطاب جذاب ظهر على موقع يوتيوب:

لا يوجد أحد في هذا البلد أصبح ثريًا بمفرده. لا أحد. شيدتَ مصنعًا، هنيئًا لك. لكنني أود أن أكون واضحة. لقد قمتَ بنقل البضائع الخاصة بك إلى السوق على الطرق التي دفعنا نحن ثمنها. استأجرتَ عمالًا دفعنا نحن لتعليمهم. نعمتَ بالأمان في مصنعك بسبب قوات الشرطة والمطافئ الذين

ندفع نحن لهم. لم يكن لديك ما يدعو للقلق من أن العصابات المُغِيرَة ستأتي وتستولي على كل شيء في مصنعك... انظر الآن. لقد أقمتَ مصنعًا وأصبح شيئًا رائعًا أو فكرة عظيمة! مبارك لك! فلتظفر بثماره. لكن جزءًا من العقد الاجتماعي الأساسي هو أن تأخذ جزءًا كبيرًا من هذه الثمار وتدفعه مقدمًا للطفل القادم في المستقبل.

ردًّا على هذه التصريحات، وصف رون بول السيدة وارين بأنها اشتراكية، وقال إن الحكومة لا يمكنها فعل شيء سوى «سرقة الناس والسطو عليهم تحت تهديد السلاح ونقل الثروة بالقوة من شخص إلى آخر»* وذهب المعلق المحافظ راش ليمبو Rush Limbaugh خطوة أبعد، واصفًا وارين بأنها شيوعية و«طفيلية تكره من يؤويها».

ثمة خلافات قبلية أخرى ترتبط بشكل أقل وضوحًا بالفاصل الأساسي بين الفردية والجماعية. إذ يوجد في الولايات المتحدة خلاف كبير حول ما يجب علينا فعله حيال الاحترار العالمي، إن كان في استطاعتنا. قد يبدو هذا، على المستوى القاعدي، نقاشًا لا يدور حول القيم، بل خلافًا حول الحقائق المتعلقة بما إذا كان الاحترار العالمي يمثل تهديدًا حقيقيًا، وما إذا كان البشر يتسببون فيه. لكن ألا ترون أن هذه الحجة لا تدور سوى حول كيفية تفسير البيانات؟ أولئك الذين يؤمنون بالاحتباس الحراري يقولون إن علينا جميعًا تقديم تضحيات (استخدام كميات أقل من الوقود، ودفع ضرائب الكربون، وما إلى ذلك) لضمان رفاهيتنا الجماعية. الفردانيون بطبيعتهم يشككون في مثل هذه المطالب؛ أما الجماعيون فهم أقل تشككًا. ومن ثم فإن قيمنا الخاصة قد تلون نظرتنا للحقائق*.

إن بعض متاعبنا في المراعي الجديدة لا تتعلق بالتضاد بين الفردية والجماعية في حد ذاته، بل حول حدود ما يعنينا من تشكيلات جماعية. فنحن جميعًا تقريبًا جماعيون إلى حد ما. الوحيدون الفرديون بصورة نقية هم النساك. ولنتأمل مرة أخرى وصف رون بول للرجل الذي أهمل شراء التأمين الصحي. لم يقل بول إننا يجب أن نتركه يموت. قال إنه ينبغي على **الأصدقاء والجيران والكنائس** الاعتناء به. وهذا ما يوحي بأن خلافاتنا القبلية ليست بالضرورة بين القبائل الفردانية والجماعية، بل بين القبائل التي هي أكثر **قبلية** مقابل من هي أقل **قبلية**، أكثر ميلًا مقابل أقل ميلًا لرؤية العالم من حيث **نحن** مقابل **هم**، وبالتالي أكثر مقابل أقل فيما يتعلق بالانفتاح على المشاريع الجماعية التي تعبر الخطوط القبلية، مثل الحكومة الفيدرالية الأمريكية

والأمم المتحدة. بالنسبة لكثير من المحافظين، فإن دائرة «نحن» أصغر.

تنشأ بعض الخلافات القبلية لأن للقبائل قيمًا **محلية** بطبيعتها، خاصة بالنسبة للقبيلة المعنية. تمنح بعض القبائل سلطة خاصة لآلهة معينة أو قادة أو نصوص أو ممارسات معينة، ما قد يسميه المرء «أسماء أعلام»*. على سبيل المثال، يعتقد الكثير من المسلمين أنه لا ينبغي السماح لأحد -مسلمًا أو غير مسلم- برسم صور للنبي محمد. ويعتقد بعض اليهود أن اليهود هم «شعب الله المختار» وأن لهم حقًّا إلهيًّا في أرض إسرائيل. ويعتقد الكثير من المسيحيين الأمريكيين أن الوصايا العشر يجب أن تُعرض في المباني العامة، وأن على جميع الأمريكيين أن يتعهدوا بالولاء لـ«أمة واحدة تحت رعاية الله» (وألا يتحدثوا عن فيشنو Vishnu [(2)]).

على صعيد آخر، تعدُّ الممارسات الأخلاقية لبعض القبائل (أو يبدو أنها) تعسفية، لكن على الأقل في العالم المتقدم تمتنع القبائل عمومًا عن فرض قواعدها التعسفية على بعضها البعض: اليهود الأرثوذكس لا يتوقعون من غير اليهود تختين أطفالهم الذكور أو التخلي عن أكل السلطعون. كذلك لا يتوقع الكاثوليك من غير الكاثوليك وضع صليب من الرماد على جباههم يوم الأربعاء. والمعتاد أن الاختلافات القبلية التي تثار في الحوارات العامة تكون متعلقة بالجنس (مثل زواج المثليين وتواجدهم في الجيش، والحياة الجنسية للمسؤولين الحكوميين)، والموت على هامش الحياة (مثل الإجهاض والانتحار بمساعدة الطبيب النفسي، واستخدام الخلايا الجذعية الجنينية في البحث). ومثل هذه القضايا هي قضايا أخلاقية غير تعسفية بالتأكيد. فالجنس والموت هما دواسات السرعة ومكابح النمو القبلي. (الجنس المثلي والإجهاض، على سبيل المثال، بديلان عن التكاثر). والأمر الأقل وضوحًا هو سبب امتلاك القبائل المختلفة لوجهات نظر مختلفة حول الجنس والحياة والموت، وسبب كون بعض القبائل أكثر استعدادًا من غيرها لفرض وجهات نظرها على الغرباء.

كانت هذه جولة عاصفة في المراعي الجديدة في الولايات المتحدة خلال الفترة التي أكملت فيها هذا الكتاب. فإذا كنتَ تقرأ هذا الكتاب في وقت لاحق، أو في مكان آخر، فستكون المشكلات المحددة مختلفة، لكن التوترات الكامنة ستكون على الأرجح هي نفسها. انظر حولك سترى رعاة الشمال والجنوب يتقاتلون حول ما إذا كان ينبغي على الحكومة فعل المزيد

(2) الإله الأعلى أوالحقيقة العليا في الهندوسية الفيشنوية [المترجم].

أو الأقل؛ قبائل تتبنى تصورًا أكبر عن قيمة «نحن» مقابل من لديهم تقدير أقل؛ قبائل تشارك في الحجج المريرة حول أخلاق الجنس والموت، وقبائل تطالب باحترام أسماء الأعلام الخاصة بها.

نحو فلسفة أخلاقية عالمية

إذا كنت عالِمًا بيولوجيًا آتيا من الفضاء، تهبط على الأرض كل عشرة آلاف عام أو نحو ذلك لمراقبة تطور الحياة على كوكبنا، فقد تكون هناك صفحة في دفتر ملاحظاتك الميداني مثل هذه:

الإنسان العاقل الواعي[3]: دماغ كبير، رئيسيات مستقيمة، لغة صوتية، أحيانًا عدواني.

رقم الزيارة	عدد السكان	ملاحظات
1	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
2	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
3	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
4	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
5	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
6	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
7	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
8	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
9	< 10 ملايين	فرق من القناصين-الصيادين، بعض الأدوات البدائية
10	> 7 مليارات	اقتصاد صناعي عالي، تكنولوجيا متقدمة بطاقة نووية، اتصالات، ذكاء اصطناعي، سفر خارج الأرض، مؤسسات سياسية/اجتماعية كبيرة، حكم ديمقراطي، بحث علمي متقدم، محو الأمية على نطاق واسع، وفنون متقدمة [انظر الملحق].

على مدى وجودنا على الأرض، باستثناء العشرة آلاف عام الأخيرة،

(3) الإنسان العاقل الواعي (homo sapiens sapiens) يختلف عن سلفه المباشر الإنسان العاقل الأول (Homo sapiens idaltu). [المترجم].

لم يكن يبدو أننا حققنا الكثير. ومع ذلك، فها نحن نجلس في منازل تتحكم بالمناخ، ومضاءة بطرق اصطناعية، نقرأ ونكتب الكتب عن أنفسنا. تطورنا يفوق وسائل الراحة الطبيعية. وعلى عكس الرثاء الشعبي، ما يزال الإنسان يتحسن ويتحسن طوال مسيرته*. لقد انخفض العنف على مدار تاريخ البشرية، بما في ذلك التاريخ الحديث، كما أن المشاركة في اقتصادات السوق الحديثة، بعيدًا عن تحويلنا إلى مجرد عدادات غارقة في الأنانية، قد وسعت نطاق اللطف الإنساني*.

مع ذلك، نحن لدينا متسع كبير للتحسين. كان القرن العشرون هو الأكثر هدوءًا على الإطلاق (السيطرة على نمو السكان)، إلا أن حروبه والصراعات السياسية المتنوعة أسفرت عن قتل ما يقرب من 230 مليون شخص*، وهو ما يكفي من الأجسام البشرية لتطويق الكرة الأرضية سبع مرات. في هذا القرن الجديد لا يزال عدد القتلى في ارتفاع، وإن كان بمعدل أقل. على سبيل المثال، أدى الصراع المستمر في دارفور إلى مقتل 300.000 شخص*، سواء بسبب العنف أم زيادة الأمراض. كما أن هناك اليوم مليار نسمة -تقريبًا واحد من كل سبعة يعيشون على هذا الكوكب- يعيشون في فقر مدقع*، مع قلة الموارد التي تجعل البقاء على قيد الحياة صراعًا مستمرًا. كذلك هناك أكثر من 20 مليون نسمة مجبرون جبرًا على العمل* (أي العبودية)، وكثير منهم من الأطفال والنساء يُجبرون على ممارسة الدعارة.

حتى في الأماكن الأكثر سعادة في العالم، لا تزال الحياة غير عادلة بشكل ممنهج بالنسبة لملايين البشر. فعندما يرسل باحثون في الولايات المتحدة سيرة ذاتية نموذجية لما يتطلبه أصحاب العمل المحتملون، بعضهم يحملون أسماء تدل على أنهم من البيض (مثل إميلي Emily وجريج Greg) وآخرون يحملون أسماء تدل على أنهم من السود (مثل لاكيشا Lakisha وجمال Jamal)، فإن السير الذاتية للأشخاص البيض تسفر عن استجابة من أصحاب العمل* تفوق بنسبة 50 بالمئة الاستجابة إلى المتقدمين السود. والأسوأ من ذلك على الإطلاق، أننا نواجه مشكلتين قد تعوقان بشكل خطير سيرنا نحو السلام والازدهار، أو حتى تقلبه إلى العكس: تدهور بيئتنا وانتشار أسلحة الدمار الشامل.

وسط هذه الكآبة والدمار، تعتبر الفرضية الأساسية وراء هذا الكتاب متفائلة في أساسها: يمكننا تحسين فرصنا في السلام والازدهار من خلال

تحسين طريقة تفكيرنا في المشكلات الأخلاقية. فعلى مدار القرون القليلة الماضية، ترسخت أفكارٌ أخلاقيةٌ جديدة في أدمغة البشر. إذ يعتقد الكثير من الناس اليوم أنه لا ينبغي محاباة أي قبيلة بشرية على حساب غيرها، وأن جميع البشر يستحقون الحصول على منافع وحريات أساسية معينة، وأنه لا يجب استخدام العنف إلا اضطرارًا بوصفه آخر سبيل يمكن اللجوء إليه (بمعنى آخر، أصبحت بعض القبائل أقل قبلية إلى حد كبير). ونحن ننضم تأييدًا إلى هذه المُثل من حيث المبدأ أكثر مما هو في الممارسة، لكن حقيقة أننا ننضم إليها عمومًا تمثل شيئًا جديدًا تحت الشمس. وكما يخبرنا المؤرخون، فقد حققنا الكثير من التقدم، لا من الناحية التكنولوجية فحسب، بل من الناحية الأخلاقية أيضًا.

بوضعه السؤال المعتاد حول أخلاقيات اليوم بصيغة عكسية، يسأل ستيفن بينكر Steven Pinker: ما الذي نفعله بشكل صائب؟* وكيف يمكننا أن نفعل ما هو أفضل؟ أعتقد أن ما نفتقر إليه هو فلسفة أخلاقية عالمية متماسكة، يمكنها حل الخلافات بين القبائل الأخلاقية المتنافسة. وفكرة الفلسفة الأخلاقية العالمية ليست جديدة. لقد ظلت حلمًا للمفكرين الأخلاقيين منذ عصر التنوير، لكنها لم تنجح قط. ما لدينا في المقابل هو بعض القيم المشتركة، وغير المشتركة، فضلًا عن بعض القوانين التي نتفق عليها، **ومفردات** مشتركة نستخدمها للتعبير عن القيم التي نتشاركها وتلك التي تفرقنا.

إن فهم الأخلاق مرهون بشيئين: أولًا، يجب أن نفهم **بنية المشكلات الأخلاقية الحديثة** وكيف تختلف عن المشكلات التي تطورت أدمغتنا لحلها. وسنفعل ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب. ثانيًا، يجب أن نفهم بنية أدمغتنا الأخلاقية، وكيف تتناسب أنواع التفكير المختلفة في حل أنواع المشكلات المختلفة. وهذا ما سنتكفل به في الجزء الثاني. ثم نتطرق في الجزء الثالث إلى استخدام فهمنا للمشكلات الأخلاقية والتفكير الأخلاقي في تقديم حلٍ وفلسفة أخلاقية عالمية مرشحة. أما في الجزء الرابع فسوف نناقش بعض الحجج المقنعة ضد هذه الفلسفة، وفي الجزء الخامس سنطبق فلسفتنا على العالم الواقعي. وفيما يلي سأصف هذه الخطة بمزيد من التفاصيل.

الخطة

في الجزء الأول («المشكلات الأخلاقية»)، نميز بين النوعين الرئيسين من المشكلات الأخلاقية. النوع الأول هو الأكثر أساسية. إنها مشكلة الأنا مقابل نحن: الأنانية مقابل الاهتمام بالآخرين. هذه هي المشكلة التي صُممت أدمغتنا الأخلاقية لحلها. النوع الثاني من المشكلات الأخلاقية هي مشكلة معاصرة بامتياز. إنها تتعلق بـ(نحن مقابل هم): مصالحنا وقيمنا مقابل مصالحهم وقيمهم. وهذه هي مأساة أخلاق الفطرة السليمة، كما يتضح من أول استعارة تنظيمية لهذا الكتاب، أي «حكاية المراعي الجديدة». (بالطبع، (نحن مقابل هم) هي مشكلة قديمة للغاية، لكنها تاريخيًا كانت مشكلة تكتيكية أكثر منها أخلاقية). فهي المشكلة الأكبر وراء الخلافات الأخلاقية التي تفرقنا. وسوف نرى في الجزء الأول كيف تحل الآلية الأخلاقية في أدمغتنا المشكلة الأولى (الفصل الثاني) وفي الوقت نفسه تخلق المشكلة الثانية (الفصل الثالث).

في الجزء الثاني («الأخلاق السريعة والبطيئة»)، سنسبر أغوار الدماغ الأخلاقي، ونقدم الاستعارة الثانية من الاستعارات الناظمة لهذا الكتاب: العقل الأخلاقي يشبه الكاميرا ذات الوضع المزدوج تحتوي إعدادات أوتوماتيكية (مثل «صورة شخص» أو «مناظر طبيعية») وكذلك النظام اليدوي. تتميز الإعدادات الأتوماتيكية بالكفاءة لكن تنقصها المرونة. أما النظام اليدوي فهو مرن لكنه غير كفء. والإعدادات التلقائية للعقل الأخلاقي إنما تتمثل في **الانفعالات الأخلاقية** (**moral emotions**) التي سنلتقيها في الجزء الأول، الغرائز الجوّانية العميقة التي تمكّننا من التعاون في إطار العلاقات الشخصية والمجموعات الصغيرة. أما النظام اليدوي فهو يمثّل، في المقابل، قدرة عامة على التفكير العملي الذي يمكن استخدامه لحل المشكلات الأخلاقية، وكذلك المشكلات العملية الأخرى. وفي الجزء الثاني سنرى كيف يتشكّل التفكير الأخلاقي من خلال الانفعالات والعقل على حد سواء (الفصل الرابع)، وكيف أن هذه الأخلاق القائمة على «العملية المزدوجة» تعكس البنية العامة للعقل الإنساني (الفصل الخامس).

في الجزء الثالث سنقدم الاستعارة الناظمة الثالثة والأخيرة: العُملة المشتركة. إذ نبدأ هنا بحثنا عن **أخلاق فوقية** (**metamorality**)، أي فلسفة أخلاقية عالمية يمكن أن تفصل بين الأخلاق القبلية المتنافسة، تمامًا مثلما تقضي أخلاق القبيلة بين المصالح المتنافسة لأعضائها. فمن بين وظائف الأخلاق الفوقية أنها تقدم **مفاضلات** (**trade-offs**) بين القيم القبلية

المتنافسة، وتجعل هذه المفاضلات في حاجة إلى **عملة مشتركة**. أي نظام موحد لوزن القيم. وفي الفصل السادس سنقدم أخلاقًا فوقية مرشحة، حلًا لمأساة أخلاق الفطرة السليمة. أما في الفصل السابع فسننظر في طرائق أخرى لإرساء عملة مشتركة، تلك التي نجدها غير كافية. وفي الفصل الثامن نلقي نظرة فاحصة على الأخلاق الفوقية التي قدمناها في الفصل السادس، وهي الفلسفة المعروفة (للأسف إلى حد ما) باسم **النفعية** (utilitarianism)* سنرى كيف أن النفعية مبنية من القيم وعمليات التفكير التي يمكن الوصول إليها عالميًا؛ ومن ثم فهي تمنحنا العملة المشتركة التي نحتاج إليها*.

لقد قدم الفلاسفة، على مر السنين، بعض الحجج المقنعة ضد النفعية. وفي الجزء الرابع («القناعات الأخلاقية») سنعيد النظر في هذه الحجج في ضوء فهمنا الجديد للمعرفة الأخلاقية. سنرى كيف تصبح النفعية أكثر جاذبية كلما تحسن فهمنا لأدمغتنا الأخلاقية ذات العملية الثنائية (الفصلان التاسع والعاشر).

وأخيرًا، في الجزء الخامس («حلول أخلاقية»)، نعود إلى المراعي الجديدة والمشكلات الأخلاقية في العالم الواقعي، التي تمثل الدافع من وراء هذا الكتاب. فبعد الدفاع عن النفعية ضد منتقديها، يحين وقت تطبيقها ومنحها اسمًا أفضل، اسمًا أكثر ملاءمة للنفعية وهو **البراغماتية العميقة** (deep pragmatism) (الفصل الحادي عشر). فالنفعية براغماتية بالمعنى الجيد والمألوف: مرنة وواقعية ومنفتحة على التوافق. لكنها أيضًا فلسفة **عميقة**، لا تتعلق فقط بتحقيق منفعة. البراغماتية العميقة تدور حول توافقات **مبدئية**. فهي تتعلق بحل الخلافات بيننا من خلال اللجوء إلى القيم المشتركة -العملة المشتركة.

سننظر فيما نعنيه، في الممارسة العملية، بأن تكون براغماتيًا عميقًا: متى يجب أن نثق في إعداداتنا الأوتوماتيكية، وحدسنا الأخلاقي، ومتى يجب أن نتحول إلى النظام اليدوي؟ وكيف لنا، بمجرد أن نكون على النظام اليدوي، أن نستخدم قدراتنا في التفكير؟ إذ يصبح هنا لدينا خيار: يمكننا اِستخدام أدمغتنا الكبيرة لـ«**عقلنة**» (rationalize) قناعاتنا الأخلاقية البديهية، أو يمكننا **تجاوز/التعالي على** transcend)) حدود ردود فعلنا القبلية. سأدافع عن التجاوز، وتجاوز الأخلاق التلقائية المباشرة، وتغيير الطريقة التي نفكر ونتحدث بها عن المشكلات التي تفرقنا. سأختتم في الفصل الثاني عشر بست قواعد بسيطة وعملية للحياة في المراعي الجديدة.

الجزء الأول
مشكلات أخلاقية

الفصل الأول

مأساة المشاع

لعلكم لاحظتم أن الحكاية الرمزية عن المراعي الجديدة تعد تكملة لحكاية موجودة من قبل. مصدر الحكاية الأصلية هو غاريت هاردين Garrett Hardin، أحد علماء البيئة الماديين، الذي نشر في عام 1968 بحثًا تقليديًا بعنوان «مأساة المشاع The Tragedy of Commons»*. في حكاية هاردين تتشارك جماعة واحدة من الرعاة مرعًى واحدًا. والأراضي المشاع كبيرة بما يكفي لرعاية الكثير من الحيوانات، لكن دون أن يكون ذلك بلا سقف. إذ يجب أن يقرر كل راعٍ، من وقت لآخر، إذا كان من الممكن إضافة حيوان آخر إلى قطيعه أم لا. ما الذي يتعين على راعٍ/ية عقلاني/ة أن يفعل؟ إنه بإضافة حيوان لقطيعه، يجني فائدة كبيرة عند بيعه في السوق. ومع ذلك تُقَسّم تكلفة رعاية هذا الحيوان بين جميع من يستخدمون المشاع. وهكذا يكسب الرعاة الكثير دون أن يدفعوا إلا القليل، وذلك بإضافة حيوان إلى القطيع. وهكذا ينال الرعاة أفضل خدمة من خلال زيادة أحجام قطعانهم بلا سقف أو حدود، ما دامت إمكانيات المشاع تسمح بذلك. وبطبيعة الحال فإن جميع الرعاة الآخرين لديهم الحوافز نفسها. فإذا تصرف كل راعٍ وفقًا لمصلحته الذاتية، سوف يتآكل المشاع تمامًا، ولن يتبقى شيء لأحد.

توضح مأساة المشاع عند هاردين **مشكلة التعاون**. التعاون ليس دائمًا مشكلة. في بعض الأحيان يكون التعاون تحصيلَ حاصلٍ، وأحيانًا يكون مستحيلًا. بين هذين الطرفين، تصبح الأمور مثيرة للاهتمام.

لنفترض أن شخصين، هما آرت Art وبود Bud، على قارب تجديف في البحر، يحاولان الصمود أمام عاصفة عنيفة. لن ينجو أي منهما إلا إذا قاما معًا بالتجديف بأقوى ما يستطيعان. هنا تظهر المصلحة الذاتية والجماعية (في هذه الحالة جماعة من اثنين) في وئام تام. في حالة آرت وبود يعد القيام

بما هو أفضل بالنسبة لـ«أنا» ولـ«نحن» هو الشيء نفسه. في حالات أخرى يكون التعاون مستحيلًا. لنفترض، على سبيل المثال، أن قارب آرت وبود بدأ في الغرق، وليس لديهما سوى سترة نجاة واحدة، لا يمكن مشاركتها. هنا لا يوجد «نحن»، هنا يوجد اثنان لكل منهما «أنا» مختلفة عن الآخر.

هكذا، عندما يكون التعاون سهلًا أو مستحيلًا، كما أوضحنا في السيناريوهين أعلاه، فإنه لا توجد مشكلة اجتماعية يتعين حلها. يصبح التعاون مشكلة صعبة لكن قابلة للحل عندما تكون المصالح الفردية والجماعية، كما هي الحال في حكاية هاردين، غير متوافقة تمامًا ولا متعارضة تمامًا. ويصبح مجددًا من الأفضل لأي من الرعاة عند هاردين أن يضيف المزيد من الحيوانات إلى قطيعه، وهذا ما سيؤدي في الوقت نفسه إلى خراب جماعي لا يصب في مصلحة أحد. ومن ثم تصبح مشكلة التعاون هي مشكلة تحقيق المصلحة الجماعية بالانتصار على المصلحة الفردية حيثما أمكن. فمشكلة التعاون هي المشكلة المحورية للوجود الاجتماعي*.

لماذا ينبغي لأي مخلوق أن يكون اجتماعيًا؟ لماذا لا يمضي وحده في حياته؟ السبب هو أن الأفراد أحيانًا يمكنهم معًا إنجاز أشياء لا يمكنهم إنجازها بمفردهم. وقد كان هذا المبدأ مرشدًا لتطور الحياة* على الأرض من البداية. فمنذ حوالي أربعة مليارات سنة، انضمت الجزيئات معًا لتكوين الخلايا. وبعد حوالي ملياري سنة، تضافرت الخلايا لتشكيل خلايا أكثر تعقيدًا. وبعد ذلك بمليار سنة، انضمت هذه الخلايا الأكثر تعقيدًا لتكوين كائنات متعددة الخلايا. تطورت هذه المجموعات لأن الأفراد المشاركين يمكنهم، من خلال العمل معًا، نشر موادهم الوراثية بطرق جديدة وأكثر فعالية. وبقفزة مليارية أخرى وصلنا إلى عالمنا اليوم، المليء بالحيوانات الاجتماعية، من النمل إلى الذئاب إلى البشر. والمبدأ نفسه ينطبق على هذه الحيوانات. إذ تستطيع مستعمرات النمل وقطعان الذئاب القيام بأشياء لا تستطيع أي نملة أو ذئب القيام بها منفردًا، وقد أصبحنا نحن البشر، من خلال التعاون مع بعضنا البعض، الجنس المهيمن على الأرض.

إن معظم التعاون بين البشر هو من النوع المثير للاهتمام، نوع تتم فيه مواءمة المصالح الشخصية مع الجماعية جزئيًا. في الحالة الأولى التي ذكرناها عن آرت وبود، سلّمنا أن مصلحتهما متوافقة تمامًا: يجب على الاثنين التجديف بأقوى ما يستطيعان وإلا تعرضا للغرق. لكن حالات من هذا النوع هي حالات نادرة. إذ نجد في الحالة الأكثر اعتيادًا، أن أيًا من

آرت أو بود، يجدف بجدية أقل من الآخر، ومع ذلك يصلان إلى بر الأمان. فالحالة الأعم أن يكون من النادر أن تجد مؤسسة تعاونية ليس لدى الأفراد فيها فرصة لتفضيل أنفسهم على حساب المجموعة. بمعنى آخر، تنطوي جميع المؤسسات التعاونية تقريبًا على بعض التوتر بين المصلحة الذاتية والجماعية، بين «أنا» و«نحن». وبالتالي، فإن جميع المؤسسات التعاونية تقريبًا معرضة لخطر التآكل، مثلها مثل المشاع في حكاية هاردين.

لا شك أن التوتر بين المصالح الفردية والجماعية موجود في الكثير من المواقف التي لا نظن في المعتاد أنها تعاونية. لنفترض أن آرت يسافر عبر الغرب المتوحش على طول طريق جبلي معزول. وعلى مرمى البصر، يلمح خيال مسافر بمفرده قادمًا عبر سلسلة التلال التالية. هل هو مسلح؟ آرت لا يعرف، لكن آرت بالتأكيد مسلح، ويجيد التصويب. وبالتصويب الدقيق من أعلى فوهة البندقية على هذا الغريب، يعتقد آرت أن بإمكانه القضاء عليه برصاصة واحدة. هل يفعل ذلك؟ من وجهة نظر آرت الأنانية، لا يوجد شيء يخسره. إذا قتل الغريب فلن يساوره قلق من احتمال تعرضه للسطو. وبالتالي فمن مصلحة آرت الذاتية أن يطلق النار على الغريب.

أما بود، الذي يسافر أيضًا عبر هذه الأجزاء، فيواجه خيارًا مشابهًا أثناء عبوره سلسلة جبال لاستعادة الذهب الذي خبّأه في مكان ما. وبدوره يواجه بود غريبًا نائمًا على الطريق. وهو يعلم أنه من المحتمل أن يلقى هذا الغريب في طريق عودته، حيث سيكون محملًا بالذهب. هل سيحاول الغريب سرقته؟ بود لا يعرف، لكنه يعلم أنه إذا سمّم الويسكي الذي يشرب منه الغريب النائم، لن يساوره قلق بعد ذلك.

هكذا يتكشف منطق المصلحة الذاتية: يسمم بود الويسكي الذي يشرب منه آرت، وبعد ساعات قليلة يطلق آرت النار على بود فيرديه قتيلًا، ثم بعد ساعات قليلة يتجرع آرت الويسكي ويموت. لو كان كل من بود وآرت يهتمان قليلًا بحسن حال الغرباء، لنجا الاثنان. لكن، بدلًا من ذلك، وعلى طريقة الرعاة في حكاية هاردين، فإن مصلحتهما الذاتية نالت أفضل ما لديهما. والدرس المستفاد هنا: أنه حتى أبسط أشكال اللطف أو اللياقة، وهي عدم الاعتداء، تمثّل شكلًا من أشكال التعاون، ولا ينبغي اعتباره أمرًا مفروغًا منه، سواء في جنسنا أم في أي جنس آخر. فلك أن تتأمل في هذا السياق، على سبيل المثال، أحد أقرب أقربائنا الأحياء، وهو الشمبانزي. إذا صادف ذكور الشمبانزي من فصائل مختلفة بعضهم بعضًا على الطريق، وكان لدى طرف منهم ميزة عددية

واضحة على الطرف الآخر، سيكون الرهان الرابح أن الطرف الأكبر عددًا سيقتل أعضاء الطرف الأقل*، وذلك لمجرد أنهم يستطيعون ذلك. ولمَ لا؟ من منا في حاجة إلى المنافسة؟ إن السلام في نهاية الأمر مشكلة تعاون.

جميع الأنشطة الاقتصادية تقريبًا تطرح بدورها مشكلة تعاون خاصة بها. فعندما تشتري شيئًا من متجر ما، فأنت تعول على صاحب المتجر لتزويدك بما دفعت مقابله (على سبيل المثال، لحم مفروم، لا سنجاب مفروم). وبالمثل يعول صاحب المتجر عليك لإعطائه ورقة نقدية حقيقية بقيمة عشرة دولارات (وليست مزيفة)، مع الامتناع عن ملء جيوبك خلسة بسلع إضافية. بطبيعة الحال، لدينا في مجتمعنا قوانين وضباط شرطة لضمان التزام الناس بغرضهم في أي معاملة. وهذا تحديدًا بيت القصيد. إذ بالنظر إلى أن كل نشاط اقتصادي تقريبًا ينطوي على نوع مثير من التعاون، وهو النوع الذي يضع المصلحة الفردية مقابل المصلحة الجماعية، فنحن بحاجة إلى آلية إضافية لإنجاحها.

خارج حدود السوق، تنطوي جميع العلاقات البشرية تقريبًا على التنازلات المتبادلة أو الأخذ والعطاء، وتنهار هذه العلاقات عندما يأخذ أحد الطرفين أو كلاهما أقل مما أعطى. والحقيقة أن التوتر بين المصالح الفردية والجماعية لا ينشأ بيننا فحسب، بل داخلنا أيضًا. فكما أشرنا أعلاه، تتعاون الخلايا المعقدة مع بعضها البعض منذ حوالي مليار سنة. وعلى الرغم من ذلك، ليس من النادر أن تبدأ بعض الخلايا الموجودة في جسم الحيوان في الكد من أجل نفسها على حساب بقية الفريق، وهذا ما يعرف بالسرطان*.

وظيفة الأخلاق

أصبحت الأخلاق الإنسانية، بعد داروين، لغزًا علميًا. إذ يمكن لنظرية الانتقاء الطبيعي أن تفسر كيفية تطور الرئيسيات ثنائية القدم، الذكية، التي تنتصب واقفة، وتستخدم اللغة، ولا تشبه غيرها في كثافة الشعر، لكن من أين أتت أخلاقنا؟ لقد استغرق هذا السؤال داروين نفسه*. إذ كان الاعتقاد أن الانتقاء الطبيعي يعزز المصلحة الذاتية التي لا ترحم. فالأفراد الذين يستحوذون على جميع الموارد ويدمرون المنافسة سيظلون على قيد الحياة بشكل أفضل، ويتكاثرون أكثر، وبالتالي يملؤون العالم بنسلهم الأناني القاسي. كيف، إذن، يمكن للأخلاق أن تتطور في عالم وصفه تينيسون Tennysn بأن «أنيابه ومخالبه مخضبة بالدماء»؟*

أصبح لدينا الآن إجابة. تطورت الأخلاق بوصفها حلًا لمشكلة التعاون، ووسيلةً لتجنب مأساة المشاع:

الأخلاق هي مجموعة* من التكيفات النفسية التي تسمح للأفراد الأنانيين بطبيعتهم بجني فوائد التعاون.

كيف تفعل الأخلاق هذا؟ لقد خصصنا الفصل التالي للإجابة على هذا السؤال بمزيد من التفصيل، لكن الخلاصة: أن جوهر الأخلاق هو الإيثار، عدم الأنانية، والرغبة في دفع تكلفة شخصية لفائدة الآخرين. فالرعاة الأنانيون سيستمرون في توسيع قطعانهم إلى أن تفوق التكاليف الفردية المنافع الفردية، وهذا، كما رأينا، يؤدي إلى خراب. ومع ذلك قد يكون الرعاة المتحلّون بالأخلاق على استعداد للحد من أحجام قطعانهم بدافع الاهتمام بالآخرين، على الرغم مما يفرضه عليهم هذا التقيد من تكلفة صافية. وهكذا يمكن لمجموعة من الرعاة الأخلاقيين، من خلال رغبتهم في تفضيل «نحن» على «أنا»، أن تتجنب مأساة المشاع وتحقق الازدهار.

إذن، لقد تطورت الأخلاق لتمكين سبل التعاون، لكن هذا الاستنتاج يأتي مع تحذير هام. فمن الناحية البيولوجية تم تصميم البشر كي يتعاونوا، **لكن مع بعض الناس فحسب**. إذ تطورت أدمغتنا الأخلاقية للتعاون **داخل الجماعات**، وربما في سياق العلاقات الشخصية فحسب. ولم تتطور أدمغتنا الأخلاقية للتعاون **بين الجماعات** (على الأقل ليس **كل** الجماعات). كيف لنا أن نعرف هذا؟ لماذا لم تتطور الأخلاق لتشجيع التعاون بطريقة أكثر عمومية؟ الإجابة: لأن التعاون الشامل لا يتوافق مع المبادئ التي تحكم التطور عن طريق الانتقاء الطبيعي. كان بودي أن يكون الأمر خلاف ذلك، لكن لا مفر من هذا الاستنتاج، كما سأوضح الآن (أشعر أنني متعجل لأن أضيف أن هذا **لا** يعني أن قدرنا أن نكون أقل من أن نكون متعاونين بشكل شامل. سنتطرق إلى المزيد بعد قليل).

إن التطور بطبيعته عملية تنافسية؛ فالأسد الأسرع يصطاد فرائس أكثر من الأسود الآخرين، وينتج ذرية تفوق ذريتهم، وبالتالي يرفع نسبة الأسود السريعة في الجيل التالي. هذا لا يمكن أن يحدث إن لم يكن هناك تنافس على الموارد. فإذا كان غذاء الأسود متوفرًا بلا حدود، فلن يكون للأسود الأسرع أي ميزة على الأبطأ، ولن يكون الجيل القادم من الأسود، في المتوسط، أسرع من الجيل السابق. من دون منافسة لا يكون هناك تطور عن طريق الانتقاء الطبيعي.

للسبب نفسه لا يمكن أن تتطور الميول التعاونية (بيولوجيًا) إلا إذا كانت تمنح

ميزة تنافسية للمتعاونين. تخيل، على سبيل المثال، مجموعتين من الرعاة، واحدة تعاونية والأخرى غير ذلك. يحد الرعاة المتعاونون من أحجام قطعانهم الفردية، وبالتالي يحافظون على مشاعهم، مما يسمح لهم بالحفاظ على إمدادات غذائية مستدامة. أما أعضاء المجموعة غير المتعاونة، فإنهم يتبعون منطق المصلحة الذاتية، فيضيفون المزيد والمزيد من الحيوانات إلى قطعانهم. وبالتالي فإنهم يجورون على مشاعهم ويتركون أنفسهم مع القليل من الطعام. ونتيجة لذلك يمكن للمجموعة الأولى، بفضل ميولها التعاونية، أن تسود. يمكنهم الانتظار حتى يتضور غير المتعاونين جوعًا، أو إذا كانوا أكثر مغامرة، قد يشنون حربًا كفتها الأرجح لصالح من تغذى جيدًا ضد الجياع. وبمجرد سيادة المجموعة التعاونية، يمكنها تربية المزيد من الحيوانات وإطعام المزيد من الأطفال، وبالتالي زيادة نسبة المتعاونين في الجيل التالي. ومن ثم فإن التعاون لا يتطور لأنه «لطيف»، بل لأنه يمنح ميزة البقاء.

كما هي الحال مع تطور الضواري الأسرع، تعد المنافسة أمرًا ضروريًا لتطور التعاون. لنفترض أن كلتا المجموعتين من الرعاة يعيشون على مراعٍ سحرية قادرة على دعم عدد لا نهائي من الحيوانات. في ظل هذه الظروف السحرية، لن يعتري المجموعة غير المتعاونة عيبٌ. فالرعاة الأنانيون يمكنهم الاستمرار في إضافة الحيوانات إلى قطعانهم، ومن ثم ستنمو قطعانهم ببساطة يومًا بعد يوم. إذ إن التعاون لا يتطور إلا إذا تغلب الأفراد المستعدون للتعاون على غير المستعدين (أو الأقل منهم تعاونًا). ومن ثم، إذا كانت الأخلاق عبارة عن مجموعة من التكيفات من أجل التعاون، فنحن اليوم كائنات أخلاقية لا لشيء سوى أن أسلافنا ذوي العقلية الأخلاقية تفوقوا على جيرانهم الأقل عقلانية. ومن ثم، بقدر ما تكون الأخلاق تكيفًا بيولوجيًا، فإنها لا تتطور بوصفها وسيلة لتفضيل «نحن» على «أنا»، بل وسيلة لتفضيل «نحن» على «هم». (ولتلاحظ أنني عندما أقول هذا، لا أفترض أن الأخلاق تطورت عبر الانتقاء الجماعي*). ولهذا تداعياته العميقة.

إن فكرة تطور الأخلاق بوصفها وسيلة للمنافسة بين الجماعات تبدو غريبة لسببين على الأقل. الأول، أن كثيرًا من الأخلاق تبدو لا علاقة لها بالمنافسة بين الجماعات. على سبيل المثال، ما علاقة أن تكون مؤيدًا لاختيار الإجهاض أو حياة الطفل[4] بالمنافسة بين الجماعات؟ بالمثل بالنسبة لآراء

(4) مؤيد للاختيار أو مؤيد للحياة pro-choice or pro-life هو ما يرتبط بالجدل الدائر حول الإجهاض من ملابسات قانونية وأخلاقية. إذ تنقسم الأطراف المنخرطة في هذا الجدل إلى مجموعتين رئيستين: مجموعة مؤيدي الاختيار وهم الذين يؤكدون على حق المرأة في اختيار ما إذا كانت ترغب في الولادة أو الإجهاض، والمجموعة الأخرى هم مؤيدو حق الحياة وهم من يؤكدون على حق الجنين في الحياة [المترجم].

الناس الأخلاقية حول زواج المثليين وعقوبة الإعدام والامتناع عن تناول بعض الأطعمة، إلى غير ذلك. كما سنرى في الفصول التالية، يمكن أن يرتبط التفكير الأخلاقي بالمنافسة بين الجماعات بطرق غير مباشرة وغير واضحة على الإطلاق. سننحي هذه المشكلة جانبًا في الوقت الحالي.

سبب الغرابة الثاني في كون الأخلاق وسيلة للانتصار على «هم» هو أنه يجعل الأخلاق **لا أخلاقية (amoral)** أو حتى **تفتقر للأخلاق (immoral)**. لكن كيف يمكن أن يكون هذا؟ يتم حل المفارقة عندما ندرك أن الأخلاق يمكن أن تفعل أشياء لم تتطور (بيولوجيًا) للقيام بها. ونحن، بوصفنا كائنات أخلاقية، قد يكون لدينا قيم تعارض القوى التي وضعت الأخلاق. لنأخذ استعارة فيتجنشتاين Wittgenstein الشهيرة*: يمكن للأخلاق أن تتسلق سلم التطور ثم تركله.

على سبيل التشبيه، لننظر في اختراع تحديد النسل. لقد طورنا أدمغة كبيرة ومعقدة تتيح لنا ابتكار حلول تكنولوجية للمشكلات المعقدة. إذ تساعدنا مهارات حل المشكلات الفنية، عمومًا، في إنتاج ودعم المزيد من النسل، لكن في حالة تحديد النسل، أخذنا أدمغتنا الكبيرة واستخدمناها **للحدّ** من ذريتنا، وبالتالي إحباط «نوايا الطبيعة»*. بالطريقة نفسها، يمكننا أن نأخذ الأخلاق في اتجاهات جديدة لم «تنتوِها» قط. فيمكننا، على سبيل المثال، التبرع بالمال للغرباء البعيدين دون توقع أي شيء في المقابل. وهذا ما يعدّ، من وجهة نظر بيولوجية، مجرد خلل له مردود عكسي، يشبه إلى حد كبير اختراع تحديد النسل. لكن من وجهة نظرنا، باعتبارنا كائنات أخلاقية يمكنها أن تركل سلم التطور، قد يكون هذا ما نريده بالضبط. الأخلاق هي أكثر مما آلت إليه.

أخلاق فوقية

ثمة مأساتان أخلاقيتان تهددان رفاه الإنسان. المأساة الأصلية هي مأساة المشاع. إنها مأساة الأنانية، إخفاق الأفراد في تفضيل «نحن» على «أنا». والأخلاق هي حل الطبيعة لهذه المشكلة. أما المأساة الجديدة، المأساة المعاصرة، فهي مأساة أخلاق الفطرة السليمة، مشكلة الحياة في المراعي الجديدة. وهنا تكون الأخلاق بلا شك جزءًا من الحل، لكنها أيضًا جزء من المشكلة. في المأساة المعاصرة، نجد أن التفكير الأخلاقي نفسه، الذي يمكّن سبل التعاون داخل الجماعات، يقوض التعاون بين الجماعات. فداخل كل قبيلة، رعاة

المراعي الجديدة مرتبطون معًا بمُثُلِهم الأخلاقية. لكن القبائل نفسها متباينة في مُثُلِها الأخلاقية. وعلى الرغم من أن هذا أمر مؤسف، فإنه لا يفترض أن يكون مفاجئًا، وذلك بالنظر إلى الاستنتاج الذي أنهينا به الجزئية السابقة: لم تتطور الأخلاق لتعزيز التعاون الشامل. على العكس من ذلك، تطورت بوصفها وسيلة للمنافسة بين جماعات ناجحة. بمعنى آخر، **تطورت الأخلاق لتفادي مأساة المشاع، لكنها لم تتطور لتفادي مأساة أخلاق الفطرة السليمة.**

إذن، ماذا علينا أن نفعل، نحن الرعاة المعاصرين؟ هذا هو السؤال الذي أحاول الإجابة عليه في هذا الكتاب. كيف يمكننا أن نكيف تفكيرنا الأخلاقي مع ظروف العالم الحديث؟ هل هناك نوع من التفكير الأخلاقي يمكن أن يساعدنا على العيش معًا بسلام وسعادة؟

الأخلاق هي الحل الذي تقدمه الطبيعة لمشكلة التعاون داخل الجماعات، وتمكين الأفراد ذوي المصالح المتنافسة من العيش معًا وتحقيق الازدهار. ما نحتاجه في العالم الحديث، إذن، هو شيء مثل الأخلاق لكن بمستوى أعلى. نحتاج إلى نوع من التفكير يمكّن الجماعات ذات **الأخلاق المتضاربة** من العيش معًا والازدهار. بعبارة أخرى، نحن بحاجة إلى **أخلاق فوقية**. نحتاج إلى نسقٍ أخلاقي يمكنه حل الخلافات بين الجماعات ذات المُثل الأخلاقية المختلفة، تمامًا كما تحل الأخلاق العادية الخلافات بين الأفراد ذوي المصالح الأنانية المختلفة.

إن الأخلاق الفوقية ليست فكرة جديدة كلية. على العكس، لقد كان تحديد مبادئ أخلاقية شاملة حلمًا للفلسفة الأخلاقية منذ عصر التنوير. المشكلة، كما أعتقد، هي أننا نبحث عن مبادئ أخلاقية شاملة **تشعرك بالصواب**، وقد لا يكون هناك شيء من هذا القبيل. ما يشعرك بالصواب هو ما قد ينجح في المستوى الأدنى (داخل الجماعة) ولا ينجح في المستوى الأعلى (بين الجماعات بعضها البعض). بمعنى آخر، قد تكون أخلاق الفطرة السليمة كافية لتفادي مأساة المشاع، لكنها قد لا تكون قادرة على التعامل مع مأساة أخلاق الفطرة السليمة. وقد يحتاج رعاة المراعي الجديدة، ممن يرغبون في العيش بسلام وسعادة، إلى التفكير بطرق جديدة وغير سهلة.

للعثور على الأخلاق الفوقية التي نبحث عنها، يجب أولًا أن نفهم الأخلاق القاعدية الأولية، النوع الذي تطور لتجنب مأساة المشاع.

الفصل الثاني

الآلية الأخلاقية

لقد قلتُ إن الأخلاق وسيلة لتمكين التعاون، بغية تفادي مأساة المشاع. في الواقع، إن الأخلاق مجموعة من الوسائل؛ تتشكّل من القدرات النفسية والتصرفات التي تعمل معًا على تعزيز السلوك التعاوني وتثبيته. وفي هذا الفصل، سنرى كيف تعمل هذه الوسائل فعليًا على المستوى النفسي، وكيف يتم تنفيذها في أدمغتنا الأخلاقية. ما نريد أن نعرفه فعليًا، بالطبع، هو سبب قتالنا. نريد أن نفهم السبب في أن آلياتنا الأخلاقية تنهار في المراعي الجديدة. لكن لكي نفهم كيف أخفقت آلياتنا الأخلاقية (موضوع الفصل التالي)، نحتاج أولًا إلى معرفة كيفية عمل هذه الآليات عندما تكون جميع الأمور على ما يرام.

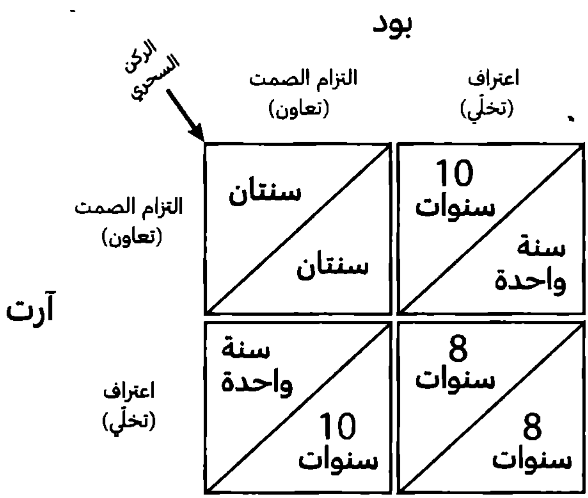
تصف حكاية هاردين عن المشاع مشكلة التعاون متعدد الأفراد. في هذا الفصل، سنعمل على تبسيط الأمور من خلال التركيز على حكاية مشهورة أخرى تصف مشكلة التعاون. هذه الحكاية معروفة باسم معضلة السجينين* (Prisoner's Dilemma)، وتدور حول مجرمَين يحاولان الخلاص من السجن. وعلى الرغم من السياق الإجرامي، فإن المبادئ المجردة وراء معضلة السجينين تفسر سبب كون أدمغتنا الأخلاقية على ما هي عليه.

الركن السحري

لتقديم نسختنا من معضلة السجينين، سنستحضر مجددًا صديقينا آرت وبود، هذه المرة بوصفهما ثنائيًا يسرقان بنكًا. بعد عملية سرقة، كان من الممكن أن تنجح في ظروف أخرى، تقبض الشرطة عليهما ويتعرضان

للاستجواب. تعرف الشرطة أن آرت وبود مذنبان، دون أن يتمكنوا من تقديم أدلة دامغة. لكنهم، مع ذلك، لديهم ما يكفي من أدلة لإدانتهما بارتكاب جريمة أقل، هي التهرب الضريبي، التي تجعل كلًّا منهما يقضي سنتين في السجن. إلا أن ما تريده الشرطة حقًّا هو إدانتهما بسرقة البنوك، ثماني سنوات لكل منهما كحد أدنى. ولإثبات التهمة، تحتاج الشرطة إلى اعتراف منهما. فتقوم الشرطة بفصلهما عن بعضهما البعض وتستأنف عملها.

يواجه آرت وبود الخيار نفسه: الاعتراف أو الصمت. لو اعترف آرت وصمت بود، يحصل آرت على حكم مخفف، مدته سنة واحدة فقط، ويقضي بود عشر سنوات. والعكس صحيح إذا اعترف بود ولزم آرت الصمت. ولو اعترف الاثنان، يقضي كل منهما ثماني سنوات. وإذا لزما الصمت، يقضي كلاهما سنتين. وقد وضعنا هذه المجموعة من الاحتمالات في مصفوفة المردود الموضحة في الشكل 2-1.



الشكل 2-1: مصفوفة المردود في معضلة السجينين الكلاسيكية. اللاعبان أفضل حالًا عند التصرف جماعيًا بالتزام الصمت (التعاون)، وكل منهما أفضل فرديًا في حالة الاعتراف (التخلي).

تصف المربعات الأربعة في المصفوفة النتائج الأربع المحتملة. اختيار آرت يحدد الصف؛ واختيار بود يحدد العمود. لو اعترف آرت والتزم بود الصمت، ينتهي بهما المطاف في الركن السفلي الأيسر: خير لآرت، شر لبود. لو اعترف بود والتزم آرت الصمت، ينتهي بهما الحال في الركن الأعلى الأيمن: خير لبود، شر لآرت. إذا اعترف كلاهما، ينتهي بهما المطاف في الركن الأيمن السفلي، وهذا أمر سيئ للغاية لكليهما. وإذا التزم الاثنان الصمت، ينتهي بهما المطاف في الركن العلوي الأيسر، الركن السحري، الجيد لكليهما ويقلل من وقت سجنهما المشترك.

ما تظنهما فاعلين بود وآرت؟ قد نتوقع أن يلتزم كلاهما الصمت ويظفرا بالركن السحري. لكن لو كان آرت وبود يتصفان بالأنانية، وظل كل شيء كما هو عليه، فلن يظفرا بهذا الركن. كلاهما سيعترف، ويضعان نفسيهما في الركن الأيمن الأسفل، فيصلان بسنوات السجن إلى أقصى احتمال، أي ثماني سنوات لكليهما. وهذه المحصلة «المأساوية» تشبه مثيلتها في حكاية هاردين، بل تتبع المنطق نفسه. وإذا دققت في مصفوفة المردود في الشكل 1-2 سترى أن آرت أفضل حالًا في حالة الاعتراف، بغضّ النظر عما يفعله بود، والعكس صحيح. إذا كانا أنانيين وعقلانيين، فسيعترف كلاهما. أمر عظيم للشرطة، مأساوي لهما.

تنطوي معضلة السجينين، مثل مأساة المشاع، على توتر بين المصلحة الفردية والجماعية. فمن الناحية الفردية، يصبح كل من آرت وبود أفضل حالًا في حالة الاعتراف، أما جماعيًا فهما أفضل حالًا بالتزام الصمت. سؤالنا الآن: ما الذي يتطلبه الأمر لوصول آرت وبود إلى ذلك الركن السحري؟ كيف يمكنهما هزيمة ميولهما الأنانية وجني ثمار التعاون؟ كيف يمكننا نحن البشر القيام بذلك عمومًا لندبر الآلية الأخلاقية؟

القيم الأسرية

في حلقة شهيرة مرتبطة بالتلمود، اقترب الحاخام هيليل Rabbi Hillel من رجل متشكّك تعهّد بالتحول إلى اليهودية بشرط واحد: كان على الحاخام الأكبر أن يعلمه التوراة بأكملها وهو واقف على قدم واحدة. أجاب الحاخام هيليل: «لا تفعل بجارك ما تكرهه لنفسك. هذه هي التوراة كلها. والبقية تفصيلات. اذهب وادرسها».

هذه، بالطبع، نسخة من «**القاعدة الذهبية**»، التي أكدها بشكل أو بآخر كل دين رئيس*، وكل فلسفة أخلاقية متميزة. إنها أيضًا، وبعيدًا عن المصادفة، تمثل الحل الأكثر مباشرة لمشكلة تعاون آرت وبود. قضاء عشر سنوات في السجن أمر «يكرهه» الاثنان، وبالتالي إذا أخذا بنصيحة الحاخام هيليل، فسيلتزمان الصمت، ويهتديان إلى الركن السحري (بطبيعة الحال إذا أخذا **حقًّا** بنصيحة الحاخام هيليل، فلن يسرقا البنك من الأساس، لكن تلك مشكلة أخرى).

لكن لماذا قد يعبأ آرت وبود بمشكلة ارتكاب أشياء «بغيضة» في حق بعضهما البعض؟ ربما كانا أخوين. هذا ما قد يفسر الأمر، لكن في الوقت نفسه يدفع بسؤالنا إلى مرحلة أسبق: لماذا يهتم الأخوان ببعضهما البعض؟ يُفسر الحب الأخوي (والحب الأسري عمومًا) من خلال النظرية المعروفة لاختيار الأقارب*، التي تتبنى نظرة جينية لتفسير السلوك. إذ يتشارك الأفراد المرتبطون وراثيًا في الجينات (بحكم التعريف)، ومن ثم عندما يفعل الفرد شيئًا لتعزيز بقاء أحد أقاربه، فإنه بذلك يفعل، ولو جزئيًا، ما يعزز بقاء جيناته هو. أو يمكن القول، عبر إلقاء نظرة سريعة على الجينات، إن الجينات التي تعزز الإحسان تجاه الأقارب تعزز بقاء من يمارسونه، وتساعد النسخ الجيدة منهم تلك الموجودة داخل أجسام الآخرين.

في الكثير من الأنواع، نجد أن ما يُفسَّر بوصفه اعتناءً بالمعنى البيولوجي -أي نقل المنفعة لفرد آخر على حساب الذات- لا يشمل الاعتناء بالمعنى السيكولوجي. فالنمل، على سبيل المثال، يمنح فوائد للأقارب الوراثيين، لكنه، كما يعنّ لنا القول حتى الآن ونحن مطمئنون، لا تحركه مشاعر رقيقة. أما بين البشر، فبالطبع يكون سلوك الاعتناء مدفوعًا بالمشاعر، التي تشمل الروابط العاطفية القوية تلك التي تربطنا بأقاربنا. ومن ثم فإن الحب الأسري يتجاوز مجرد شيء دافئ وغامض. إنه جهاز بيولوجي استراتيجي؛ عبارة عن آلية أخلاقية تمكّن الأفراد المرتبطين وراثيًا من جني فوائد التعاون.

العين بالعين

يساعد الحب الأسري الأقارب في الاهتداء إلى الركن السحري، لكن ماذا عن غير الأقارب؟ يمكنهم أيضًا إيجاد الركن السحري من خلال منح بعضهم البعض الحوافز المناسبة.

لنفترض أن آرت وبود لا يعتنيان مطلقًا ببعضهما البعض، لكنهما يعملان معًا بشكل جيد، بحيث إن قدرتهما على سرقة البنوك معًا تفوق كثيرًا قدرتهما على سرقتها منفصلين أو مع شركاء آخرين. فلو كانت آخر عملية سطو مضمونة لتكون الأخيرة، فسوف يكون لديهما، للأسباب الموضحة أعلاه، سبب ما للوشاية ببعضهما البعض. لكن ماذا لو كان أمامهما مستقبل مشرق في سرقة البنوك؟ مشرقٌ، أي، ما دام الاثنان قادرين على مقاومة ما يمثله إفشاء الأمر للشرطة من إغواء. فلو حدثت معضلة السجينين لا بوصفها حلقة بمفردها، بل بوصفها جزءًا من سلسلة حلقات، لتغير منطق اللعبة. فالمؤكد أن آرت بإمكانه قضاء دورة سريعة في السجن لمدة سنة واحدة بإلصاق حكم طويل ببود. لكن بفعلته هذه، قد يطيح بمستقبلٍ مجيد بجوار بود -قد لا يستحق تجنب السجن لسنة واحدة سريعة. وبالتالي، إذا أخذ كل من آرت وبود وجهة النظر الأبعد، فسيلتزمان الصمت، ليس لأنهما يهتمان ببعضهما البعض، بل لأنهما يفيدان بعضهما البعض، لأن لديهما مستقبلًا مثمرًا يعتمد على تعاونهما الحالي. هذا النوع من العمليات المتبادلة شرطيًا -«شيلني واشيلك»- يُعرف باسم **المعاملة بالمثل** أو الإيثار المتبادل*.

في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، نشر روبرت أكسلرود Robert Axelrod ووليام هاميلتون William Hamilton بحثًا كلاسيكيًا عن نتائج إحدى دورات معضلة السجينين. لم يكن المتنافسون أشخاصًا بل رموزًا لوغارتمية، وهي برامج كمبيوتر تنفذ استراتيجيات مختلفة للعب معضلة السجينين. تتمثل أبسط استراتيجيتين في التعاون دائمًا (التزام الصمت دائمًا) أو عدم التعاون مطلقًا (الاعتراف دائمًا). (عادةً ما يطلق على عدم التعاون «التخلي»).

طلب أكسلرود وهاملتون من زملائهما تقديم برامج للتنافس في الدوري الذي عقداه. كان الكثير من البرامج معقدًا للغاية، لكن البرنامج الفائز، الذي قدمته أناتول رابوبورت (Anatol Rapoport)، استخدم استراتيجية بسيطة ببساطة «التعاون دائمًا» و «عدم التعاون مطلقًا». بدأ البرنامج، المعروف باسم واحدة بواحدة/ العين بالعين (Tit for Tat)، بالتعاون (التزام الصمت) وبعد ذلك، تكرار ما فعله شريكه في الجولة السابقة. فلو كان البرنامج الآخر قد تعاون في المرة السابقة، فسيتعاون هذه المرة. إذا لم يكن تعاون، فسيكون ذلك موقفه أيضًا في الجولة التالية. وبالتالي يصبح المنطق الساري هو «العين بالعين». وفي دورات أحدث، تفوقت برامج أخرى

على منطق العين بالعين، لكنها كلها كانت عبارة عن تنوعيات على المنطق نفسه*. المعاملة بالمثل تعمل بشكل جيد للغاية.

عند البشر، يمكن تنفيذ منطق المعاملة بالمثل من خلال التفكير الواعي: «لقد وشى بود في المرة السابقة. وهذا ما يزيد احتمال وشايته بي هذه المرة أيضًا. لذلك لن أحاول التعاون معه هذه المرة». ويمكن لبود، بالطبع، أن يتنبأ بمنطق آرت بمنطقه الخاص: «إذا وشيت بآرت هذه المرة، فسيخلص آرت من ذلك إلى أنني من غير المحتمل أن أتعاون معه في المستقبل. لكن لدي الكثير لأكسبه من التعاون المستقبلي مع آرت أكثر مما سأجنيه من الوشاية به. لذلك سأتعاون الآن». يمكن لهذا النوع من التفكير الاستراتيجي الصريح أن يهدي آرت وبود إلى الركن السحري، لكنه غالبًا ما يكون غير ضروري. ذلك لأننا نحن البشر لدينا مشاعر تقوم بالتفكير من أجلنا. لنفترض أن بود وشى بآرت. يمكن لآرت أن يعقل طريقه إلى استنتاج أنه ينبغي أن يوقع ببود. لكن التأثير نفسه قد يتحقق، وبشكل أكثر صدقًا، إذا كان بود أميل تلقائيًا إلى الرد على وشاية آرت **بالغضب أو الاشمئزاز أو الاحتقار***. وبالمثل، قد يتفهم بود حدسًا أنه لو وشى بآرت، فإن الأخير سيضمر هذه النية السيئة تجاهه، بتبعات ضارة لمستقبل بود المهني. لكن بود قد يرتعد من فكرة خيانة آرت. ومن ثم يمكن للمشاعر الإيجابية أن تدعم أيضًا التعاون من خلال المعاملة بالمثل. إذ بتعاون بود مع آرت، فهو يتوقع منه **الامتنان**، فضلًا عن الاستعداد للتعاون معه في المستقبل*.

يبدو أن أقاربنا من القردة العليا يتشاركون في تعاون مشروط، وبقدر ما يفعلون ذلك، فإنهم يفعلونه بالمشاعر لا بالتفكير الاستراتيجي الصريح. وقد وجدت دراسة كلاسيكية أجريت على سلوك مشاركة الطعام عند قرود الشمبانزي* أن البالغين منهم أميل إلى تقاسم الطعام مع من اعتنوا بهم مؤخرًا، كما أنهم أكثر عرضة للاحتجاج بقوة ضد الأفراد الذين يأتون بحثًا عن الطعام دون أن يكونوا قد اهتموا مؤخرًا بتقديم خدمات الاعتناء. ودراسات من هذا النوع إنما تشير إلى أن قدرتنا على حك ظهور بعضنا البعض بشكل متبادل تعتمد، على الأقل جزئيًا، على النزعات الانفعالية التي ورثناها عن أسلافنا الرئيسيين*.

إن المشاعر التفاعلية، حال تكونها تكوينًا صحيحًا، يمكن أن تحفز السلوك التعاوني، لكنها أيضًا يمكن أن تدمر العلاقة التعاونية إذا طُبقت بقوة مبالغ فيها. لنفترض أن بود، في لحظة ضعف لا تنم عن صفاته،

يعترف للشرطة، تاركًا آرت ومتخليًا عنه. وبعد عدة سنوات، تواتي آرت وبود فرصة العمر في سرقة بنك. إذا كان آرت لا يزال غاضبًا من بود، فستضيع الفرصة. الغفران هنا يقول كلمته (لنفكر، على سبيل المثال، في اللاعبين المسنين وهم يدفنون الأحقاد من أجل جولة لم الشمل المربحة). تمشيًا مع هذا، تُظهر المحاكاة الحاسوبية أن المتعاونين تحت شروط، المتسامحين شيئًا ما، يتصرفون أفضل من الأفراد الذين يحملون ضغائن إلى أجل غير مسمى، ما داموا يعيشون في عالم لا تسير فيه الأمور دائمًا كما هو مخطط لها*. قرود الشمبانزي يبدو أنها تتبع هذا المنطق. قام كل من دي وال De Waal وروزمالن Roosmalen* بتحليل سجلات مئات من حلقات ما بعد الصراع ووجدا أنه من الشائع أن تتبادل قرود الشمبانزي القبلات والأحضان بعد العراك. هذا ما يشير إلى أن قدرتنا على التسامح، التي تلطف من انفعالات ردود فعلنا السلبية، لها أصول بيولوجية عميقة، باتباع منطق المعاملة بالمثل في عالم بلا يقين.

أقرب الأصدقاء

قد يلتزم آرت الصمت خشية غضب بود، وكذلك تفكك شراكتهما المربحة. لكن بعد سنوات من سرقة البنوك معًا، قد تتوقع منهما العمل بشكل مختلف. يمكن لآرت وبود تحفيز سلوكهما التعاوني من خلال التفكير صراحة في التكاليف والفوائد طويلة الأجل. لكن الأمر سينجح أيضًا، ربما بشكل أفضل، لو كان لديهما مشاعر تجعلهما يلتزمان بهذا المنطق اعتمادًا على حدسهما. وعلى مستوى أكثر تحديدًا، سيكون من المفيد لسارقي البنوك مثل آرت وبود أن يكون لديهم برامج نفسية مؤتمتة تجعلهم يهتمون بالأفراد ممن يجمعهم بهم مستقبل تعاوني.

كيف يمكن لبرنامج من هذا النوع أن يعمل؟ لنكن أكثر تحديدًا، كيف يمكن لمثل هذا البرنامج أن يحدد أفرادًا يكون لدى أحدهم مستقبل تعاوني واعد؟ أفضل دليل إلى المستقبل هو الماضي. إذا تعاون المرء على نطاق واسع مع أي فرد في الماضي، فهذه علامة على أنه قابل لعمل المزيد. وبالتالي يمكن أتمتة التعاون بفعالية من خلال برنامج نفسي يجعل المرء يهتم بشركائه التاريخيين في التعاون، مثل هذا البرنامج قد يسمى **الصداقة***.

قد يبدو غريبًا تصور أن الصداقة تدور رأسًا حول التعاون بدلًا من التسكع

والاستمتاع إذا جاز القول، لكن المظاهر قد تكون خادعة. أولًا، ليس من الضروري أن تتكشف لنا أغراض الطبيعة من خلال تجربتنا. فالجنس، على سبيل المثال، يتعلق أساسًا بإنجاب الأطفال، لكن هذا ليس بالضرورة ما يحفز الناس على ممارسته. بالمثل، قد تكون الصداقة في نهاية المطاف حول أشياء بعيدة عن أذهاننا عندما نكون ودودين. في الواقع، إذا كنت دائمًا تفكر في المزايا المادية لصداقتك، فهذه علامة على أنك لست صديقًا بالفعل. ثانيًا، إذا كانت فكرة الصداقة بوصفها أداة للتعاون تبدو غريبة، فقد يكون ذلك بسبب الأوقات الجيدة الاستثنائية التي نعيشها. ففي عالم من ثنائية البذخ-التضور جوعًا عاشه أسلافنا على الصيد والتقاط الثمار، لم تكن مسألة وجود أصدقاء على استعداد لاستضافتك على العشاء، مجرد أمر لطيف بل مسألة حياة أو موت. كان عالم أسلافنا أكثر عنفًا أيضًا*. أما في عالمنا، فيمكن لعدد قليل من الأصدقاء أن يقولوا إنهم أنقذوا حياة بعضهم البعض، وهذا ربما لم يكن صحيحًا في الماضي. ثالثًا، من المهم أن تتذكر أن الكثير من التعاون لا يبدو «تعاونًا». فالأصدقاء أصدقاء لا بسبب ما يفعلونه معًا فحسب، بل أيضًا بسبب ما **لا يفعلونه** كل بمفرده. فهم لا يسرقون أغراضك، ولا يُبدون ملاحظات وضيعة عنك، ولا يحاولون النوم مع عزيز لديك من وراء ظهرك. وهذه كلها أفعال من عدم الاعتداء اليومية تمثل أشكالًا غير مباشرة من التعاون، كما يحدث عندما يمر آرت وبود ببعضهما البعض على الطريق دون وقوع أي حادث. وبالتالي فإن وسيلة التعاون التي نسميها «صداقة» تبدأ بالألفة الحميدة وتنطلق من هناك.

الحد الأدنى من اللياقة

لنفترض أنك آرت، وتبحث عن شريك لسرقة بنك. تسمع عن هذا الشخص الذي يدعى بود ويتميز بسرعة إطلاق النار والفرار بالسيارة، لا يفوقه في ذلك أحد. المشكلة الوحيدة مع بود أنه سيرديك قتيلًا في أقل من ثانية لو جاء ذلك في مصلحته. آرت نفسه ليس من الكشافة المتميزين، لكن بالنظر إلى الطبيعة غير المضمونة لسرقة البنوك، فإن الأمر لا يستحق مجرد المشاركة مع مختل نفسيًا مثل بود. والدرس هنا: لكي يتعاون شخصان من الغرباء، سيكون من الأمور المساعدة لو أن لديهما على الأقل الحد الأدنى من تقدير رفاه بعضهما البعض.

كما ذكرنا سالفًا، تميل قرود الشمبانزي الذكور إلى قتل الغرباء عندما تواتيهم الفرصة لذلك دون وجود مخاطر تذكر. البشر بدورهم، قد ينظرون أحيانًا إلى الغرباء بوصفهم مصادر تهديد يجب التخلص منهم، أو ربما مصادر للبروتين (من المعروف أن أكلة لحوم البشر في جنوب المحيط الهادئ يشيرون إلى الغرباء الصالحين للأكل باسم «الخنزير الطويل»)*. ومع ذلك، يمكن للبشر تبنّي مواقف أقل ضررًا تجاه الغرباء، وهذا ما يفعلونه عادة في العالم الحديث. ففي أثناء الحرب الأهلية الأمريكية، شعر كبار قادة جيش الاتحاد بالصدمة بسبب التقارير المتكررة عن العثور على جنود الاتحاد القتلى في ساحة المعركة وأسلحتهم لم تخرج منها رصاصة واحدة. إذ إن كثيرًا منهم لم يقدروا على إطلاق النار على الغرباء، حتى على من كانوا يحاولون قتلهم. وقد خلص الجيش الأمريكي من هذه التجربة، إلى أن الجنود في حاجة إلى التدرب على التخلص من الإحجام عن القتل -ولادة التدريب العسكري الحديث*.



الشكل 2-2: يُظهر الأشخاص الذين يحاكون أعمالًا عنيفة استجابات فسيولوجية قوية، على الرغم من علمهم بأن أفعالهم غير ضارة. إذ لا توجد أسفل علامة X سوى ساق صناعية.

في الآونة الأخيرة، أجرى كل من فيري كشمان Fiery Cushman، وويندي ميندس Wendy Mendes، وزملاؤهما دراسة معملية عن نفور البشر من العنف*. حيث كانوا يراقبون علامات الحيوية عند الأشخاص أثناء إجبارهم على محاكاة مجموعة متنوعة من الأعمال العنيفة، مثل تحطيم ساق شخص بمطرقة (انظر الشكل 2-2).

كان الأشخاص الذين شاركوا في هذه التجربة

يعرفون جيدًا أن هذه الإجراءات كانت غير ضارة. ومع ذلك، فإن التظاهر ببساطة بالقيام بهذه الأشياء السيئة تسبب في انقباض الأوعية الدموية الطرفية إلى حد كبير، والتسبب حرفيًا في التيبس أو الإحجام عن الفعل.

الأكثر من ذلك، وجد الباحثون أن هذا التأثير المتمثل في ضيق الأوعية يقتصر على أداء المرء أعمالَ عنفٍ كاذبة. لا يحدث ذلك بالقدر نفسه عندما يشاهد شخصٌ شخصًا آخر يقوم بأداء عمل عنيف كاذب أو عندما يقوم أحدهم بعمل مشابه حركيًا (مثل دق مسمار بمطرقة) ليس بطريقة كاذبة. وقد أجرى الكثير من الأشخاص في هذه التجربة أعمال العنف الكاذبة بأقصى درجة ممكنة، بأن طرقوا، على سبيل المثال، أرجل الأشخاص المفترض أنهم الضحايا ضربة مصطنعة بالمطرقة. شخص واحد رفض ببساطة الاستمرار في اللعب. ولا شك أن البشر يمكن، بالطبع، أن يكونوا غاية في العنف، وغالبًا ما يكون السبب وراء ذلك بسيطًا جدًّا. لكن، بقدر ما نحن عدوانيون، فإن عدوانيتنا لا تمثل شيئًا مقارنة بما يمكن أن يكون. ففي ظل الظروف العادية، نرتجف من فكرة التصرف بعنف تجاه الأبرياء، حتى الغرباء منهم، وهذه على الأرجح سمة مهمة في أدمغتنا الأخلاقية (حاول أن تتخيل عالمنا من دونها).

إن ما نتمتع به من مستوى أساس من اللياقة يتخطى مجرد عدم الاعتداء إلى أعمال عطف إيجابية. ونحن للأسف، لسنا قريبين بأي حال من المستوى الذي يمكن أن نكون عليه من الحنو والطيبة، لكننا في الغالب على استعداد للقيام بأشياء لطيفة من أجل الآخرين، حتى الغرباء منهم، دون توقع أي شيء في المقابل. في دراسة كلاسيكية أجريت في ستينيات القرن العشرين، ترك ستانلي ميلغرام Stanley Milgram وزملاؤه خطابات «مفقودة»* في أماكن عامة، ووجدوا أن معظمها أُرسِل في نهاية المطاف، وقد حدث ذلك في حالات كثيرة حتى عندما تركت الرسائل دون طوابع بريدية. كذلك ما نفعله من ترك بقشيش في مطاعم* لا ننوي زيارتها مرة أخرى، كما أن بعضًا منا يقدم تبرعات مجهولة للجمعيات الخيرية. وهناك عقود من البحث في علم النفس الاجتماعي والتنموي تؤكد ما يرتاب فيه معظمنا، بل ما تساءل عنه بعض الباحثين*: عندما نساعد الناس، يكون ذلك في كثير من الأحيان لأننا **نشعر بالضيق** من أجلهم* ونريد تخفيف معاناتهم. في الواقع، يمكن للشعور بالاستياء أن يجعل المرء أقرب إلى التعاون مع هذا الشخص الذي يواجه معضلة السجينين*،

يعبث بالمال بدلًا من قضاء سنوات في السجن (سنقضي وقتًا طويلًا في مناقشة تجارب معملية يخوض فيها الأشخاص ألعاب التعاون بالمال). وهذه المشاعر يشار إليها عمومًا **بالتعاطف**، وهي حالة انفعالية يمر فيها المرء بمشاعر الآخرين على أنها مشاعره هو*. وقد شهدت السنوات الأخيرة دراسة علماء الأعصاب المعرفيين أسس التعاطف العصبية، ووجدوا أن هذا التعريف مناسب تمامًا: رؤية شخص آخر يمر بالألم، على سبيل المثال، يحرك الدوائر العصبية نفسها المرتبطة* بالعاطفة التي تتحرك عند مرور المرء بالألم، وقد أثبتت أدمغة الأشخاص الذين لديهم مستويات مرتفعة من التعاطف مع الآخرين وجود هذا التأثير بقوة أكبر.

إن الدوائر العصبية التي تدعم الاستجابات التعاطفية مع الغرباء قد تكون متفرعة في الأصل من الدوائر التي تطورت من أجل الرعاية الأمومية. فالأوكسيتوسين Oxytocin ناقل عصبي وهرمون يلعب دورًا مهمًا في ممارسة العناية الأمومية* عند كثير من أنواع الثدييات. والجينات التي تزيد من حساسية الدماغ البشري للأوكسيتوسين* إنما ترتبط بمستويات أعلى من التعاطف، ومن ثم فإن رش الأوكسيتوسين في أنوف الناس (حيث يمكن أن يصل إلى المخ) يجعل الناس أكثر استعدادًا لبدء التعاون* في معضلة السجينين.

من شبه المؤكد أن قدرتنا على العناية بالآخرين*، بما في ذلك الأفراد غير الأقرباء، عبارة عن مجموعة من الصفات التي ورثناها عن أسلافنا الرئيسيين. فعلى مدى عقود، قدَّم العلماء المتخصصون في دراسة القردة العليا (primatologists) تقارير عن الحوادث التي تصرفت فيها أنواع مختلفة من القرود بتراحم واضح. وقد قامت إحدى رائدات هذا التخصص وهي العالمة نادزدا لاديينا كوتس Nadezhda Ladygina-Khots* بتربية أحد قرود الشمبانزي، وأعطته اسم جوني في منزلها بموسكو. وكان جوني يحب اللعب على سطح منزلها، ويرفض معظم الوقت النزول. وبمرور الوقت وجدت كوتس أن أفضل طريقة لجعله ينزل هي مناشدة تعاطفه. فكانت تتظاهر بالبكاء، وسرعان ما يهرع جوني إلى جوارها، باحثًا بريبة عن سبب بكائها، ومحاولًا رفع المعاناة عنها عن طريق لمس وجهها بلطف.

قردة الشمبانزي أحيانًا تساعد بعضها البعض أيضًا. فقد لاحظ جاكي، وهو شمبانزي يبلغ من العمر سبع سنوات يعيش في حديقة حيوانات أرنهيم Arnhem* بهولندا، أن مقدم رعاية أكبر سنًا يدعى كروم يحاول

دون جدوى استعادة إطار من المطاط مليء بالمياه. وبعد أن تخلى كروم عن الفكرة مصابًا بإحباط، ذهب جاكي إلى الإطار، وقام بإزالة الإطارات الأخرى التي كانت تعوقه، وحمله إلى كروم، وكان حريصًا ألا ينسكب الماء منه.

إنها حكايات رائعة، قد تعكس جيدًا حقائق عميقة حول أبناء العم من القردة العليا، ولو كان يساورنا شكٌ، يمكننا تبديده بالتفسير. إلا أنه في الآونة الأخيرة، أجرى علماء متخصصون في مجال القردة العليا تجارب معملية مضبوطة قياسيًا تعزز حالة العناية الحقيقية في الرئيسيات غير البشرية. وفي سلسلة من التجارب، أوضح فيليكس وارنيكين Felix Warneken ومبتشيل توماسيللو Michael Tomasello وزملاؤهما أن قرود الشمبانزي يساعدون بني جنسهم والبشر سواء بسواء دون توقع مكافأة*. ففي إحدى التجارب، تطوعت القردة تلقائيًا لمساعدة الفاحص أو من يجري التجربة من خلال استرجاع شيء كان بعيدًا عن متناول يده. وفي تجربة أخرى، قامت القرود بأعمال جيدة مماثلة خدمة لإنسان غير مألوف لهم، حتى عندما اقتضى ذلك تخطي عقبات. في تجربة أخرى، اختار قرود الشمبانزي بفاعلية فك السلسلة الحديدية، ومن ثم منح شمبانزي آخر الوصول إلى الطعام، دون أن يحصلوا في المقابل على شيء لأنفسهم. يبدو أن حسن الجيرة يمتد طوعًا ليشمل أسلافنا في شجرة التطور. إذ تُظهر الدراسات الأخيرة التي أجراها فينكات لاكشميناراياانان Venkat Lakshminarayanan ولوري سانتوس Laurie Santos أن قرود الكابوتشين[5]*، التي خيرت بين مكافأة أنفسها **فقط** ومكافأة أنفسها **وجيرانها**، تختار عادةً خيار مراعاة الجار، حتى عندما تكون مكافأة الجار أكبر. بل لقد وُجد أن هناك دليلًا على التعاطف لدى الفئران*، الذين سيتخلون عن مكافأة فورية لتحرير فأر آخر من محبسه.

جملة واختصارًا، نحن أجناس تمارس العناية والاهتمام، وإن كان ذلك بطريقة محدودة، وربما ورثنا على الأقل بعضًا من قدرتنا على الرعاية من أسلافنا من الرتب الرئيسة، إن لم تكن رتبًا أكثر بعدًا. ونحن نهتم أكثر مِن أي شيء آخر بأقاربنا وأصدقائنا، لكننا أيضًا نهتم بالمعارف والغرباء. وفي الظروف العادية نتردد للغاية في إلحاق الأذى بالغرباء، لدرجة أن التظاهر بذلك يؤدي إلى انقباض الأوردة. نحن أيضًا على استعداد لمساعدة الغرباء، دون أن نتوقع شيئًا في المقابل، ما دام ذلك لا يكلف غاليًا. ونظرًا لأننا

(5) من القردة العليا، ويرجع الاسم إلى شكل ولون الرأس الذي يشبه الكابوتشين (غطاء رأس النساك) [المترجم].

نهتم ببعضنا البعض، ولأن مردودنا الفردي ليس هو الوحيد الذي يهمنا، يمكننا بسهولة أن نصل إلى الركن السحري.

تهديدات ووعود

يمكن لآرت وبود الوصول إلى الركن السحري إذا كانا يهتمان ببعضهما البعض أو كان لديهما مستقبل مثمر معًا. لكن ماذا لو كانا مجرد غريبين عن بعضهما البعض وبلا مستقبل؟ لنفترض أن آرت وبود لديهما فرصة العمر في سرقة بنك. لم يعملا قط معًا، ولن يفعلا بعدها أبدًا. ستقوم الشرطة بالتأكيد بإحضارهما ومحاولة تأليبهما ضد بعضهما البعض. ترى هل يمكنهما الصمود معًا؟

ربما يمكنهما عقد اتفاق مسبق بأن يلتزما الصمت. وليس من الصعب قطع وعد من هذا النوع. الجزء الصعب هو **الحفاظ** عليه. المشكلة أن تقديم الوعود لا يغير في حد ذاته من مصفوفة المردود. عندما يحين الوقت للاعتراف أو التزام الصمت، سيظل آرت في وضع أفضل حال اعترافه، والشيء نفسه بالنسبة لبود. فإذا كانا لا يهتمان ببعضهما البعض، وليس لديهما مستقبل تعاوني يحميانه، فسيعترفان -سواء كان هناك وعد أم لم يكن.

ما يحتاجه الاثنان هو طريقة ما لإنفاذ العقد. تحقيقًا لهذه الغاية، قد يقول آرت لبود: «إذا وشيت بي، فسأطاردك فور خروجي وأقتلك». لكن لسوء الحظ، فإن هذه الاستراتيجية التي تعتمد على التهديد تنطوي على المشكلة نفسها التي تواجهها استراتيجية الوعد الأفضل في طبيعته المذكورة أعلاه. ولنفترض أن آرت يهدد، ونفترض أيضًا أن بود يمضي قدمًا في الوشاية. بعد مرور عشر سنوات، يكون الاثنان خارج السجن، وقد حان الوقت لينفذ آرت تهديده. ترى لماذا ينبغي أن يكلف آرت نفسه عناء هذا الأمر؟ فمحاولة قتل شخص أمر محفوف بالمخاطر، لا يعود بأي فائدة. ومن ثم إذا علم بود منذ البداية أن آرت لن يهتم بالأمر، فسيكون تهديده بلا تأثير. وسوف يتجاهل بود تهديد آرت ويعترف. وبالطبع، سيفعل آرت الشيء نفسه إذا عدنا للجداول. أي لا تعاون.

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن التهديد وحده لا يجدي نفعًا، وهو ما ينطبق أيضًا على الوعد، فهو وحده لا ينفع. لكن أي تهديد يمكن أن يجدي لو تم الإعداد له على نحو سليم. لنفترض أن آرت لديه إنسان آلي/

روبوت عالي التقنية معد للقتل. فهو يمكن أن يبرمجه لقتل بود إذا قرر أن يشي به. النقطة الحرجة هنا، لو افترضنا أن روبوت آرت يعمل بشكل مثالي وبمجرد برمجته، هي أنه لا يمكن إيقافه حتى بواسطة آرت نفسه. لو كان بود يعلم أنه سيُقتَل إذا وشى بآرت، فلن يفعل ذلك. ومن ثم ينطوي تهديد آرت هنا على شيء من الجنون، لأنه سيكون مسؤولًا عن أي شيء يفعله روبوته، وبالتالي لن يرغب في تنفيذ تهديده. ولو تجاهل بود، لسبب ما، تهديد آرت باستخدام الروبوت ووشى بآرت، فسيبذل آرت قصارى جهده لتعطيل الروبوت (دون جدوى، بالطبع). لكن، من خلال الالتزام بهذا التهديد المجنون مقدمًا، يمكنه تأمين تعاون بود، ما دام بود يتمتع بالوعي والعقلانية. وبالطبع، يستطيع بود أن يؤمّن تعاون آرت بالطريقة نفسها (يمكننا تمييز هذه الاستراتيجية باسم التدمير المؤكد المتبادل (mutual assured destruction) (MAD)*.

للأسف، نحن البشر لم نخترع حتى الآن قتلة آليين قابلين للبرمجة، لكن وفقًا لما ذكره الخبير الاقتصادي روبرت فرانك Robert Frank، فإن أدمغتنا تمتلك آلية انفعالية تؤدي الوظيفة نفسها*. لنفترض أن آرت شخص متهور بالفعل. لو وشى بود به، فسيغضب لدرجة أنه لن يمنعه شيء عن قتله، حتى لو اضطر إلى الانتظار عشر سنوات، واقتضى الأمر مطاردته إلى أقاصي الأرض. ولو كان بود على علم بطبيعة آرت الانتقامية، فسيكون لديه حينها حافز قوي لعدم الوشاية. ومن ثم، بحكم طبيعة آرت الانتقامية واشتهاره بها، يمكن أن يكون آرت هو نفسه الروبوت القاتل، محفزًا الآخرين على التعاون معه من خلال تهديداته ذات المصداقية العالية. وبالطبع، قد يكون الانتقام مكلفًا للغاية. يمكن أن يخسر آرت كل شيء إذا قام، في الواقع، بتكريس حياته للانتقام من بود. ومع ذلك، إذا سارت الأمور على ما يرام، فلن يحتاج آرت أبدًا إلى ملاحقة بود؛ لأن الأشخاص مثل بود لن يجرؤوا على الجور عليه. ومن ثم فإن الانفعالات التي تغذي السلوكيات الانتقامية تعد، أو قد تكون، نوعًا من اللاعقلانية العاقلة (rational irrationality). فهي تخدم مصالحنا من خلال إلزامنا علنًا بعمل أشياء ليست في مصلحتنا الخاصة.

لسنا كبشر الوحيدين الذين يستسيغون الانتقام*. فقد أجرى كيث جينسن Keith Jensen وزملاؤه تجربة تمكّن فيها الشمبانزي من منع زميل له من الحصول على الطعام. ووجدوا أنه إذا سرق الشامبانزي (أ)

الطعام من زميله (ب)، فمن المرجح أن يقوم (ب) بسحب حبل يؤدي إلى انهيار المائدة التي تحمل طعام (أ)، مما يجعله بعيد المنال. وتشير الدراسات الميدانية إلى أن أفراد الشمبانزي يفعلون الشيء نفسه في البرية*.

في هذا السياق أيضًا، يمكن القول إن لدينا انفعالات اجتماعية سلبية تمنح الآخرين حوافز للتعاون معنا، وهذا لا يمنع أن يتم تمكين التعاون أيضًا بفعل مشاعر نبيلة. فإذا كان آرت وبود مجرد وغدين، فلن تكون لوعودهما أي جدوى؛ لأنه كما ذكرنا سالفًا، ليس للأوغاد أي سبب للوفاء بوعودهم، والجميع يعرف ذلك. لكن ماذا لو كان آرت وبود اللصان من **الشرفاء**؟ قد لا يكون لدى آرت أي اعتناء ببود، لكنه قد يهتم كثيرًا بالحفاظ على كلمته. قد يكون آرت ذلك النوع من الرجال الذي، عند الحنث بوعده*، يصبح منزعجًا للغاية من نفسه لدرجة أنه سيلقي بنفسه على الفور في أقرب جحيم. الآن، وهنا، يصبح **ذلك** هو الرجل الذي يمكنك العمل معه. فكما أن الغضب الانتقامي يجعل تهديدات المرء للآخرين ذات مصداقية، فإن التعرض لشعور قوي بـ **الذنب والعار** يمكّن من جعل التهديدات ذات مصداقية لدى **الذات**. إذ إن الحنث بالوعد، مثلما قد نتوقع -أو حتى حال التفكير في ذلك- يفضي إلى زيادة النشاط في مناطق المخ المرتبطة بالانفعال.

تحدثنا آنفًا عن الحب الأسري والصداقة بوصفهما شكلين من أشكال الرعاية التعاونية. فمثل هذه المشاعر يمكن أن تكون أيضًا قيودًا استراتيجية، تشبه كثيرًا الغضب الانتقامي، وتُلزمنا عقلانيًا بسلوك غير عقلاني*. لكن، في هذه الحالة، فإن هذه القيود الانفعالية التي تشبه سترة مرضى الأمراض العقلية، لا يلجأ إليها من يفتقدون مستقبلًا مشتركًا معًا، بل من لديهم مستقبل أفضل مع الآخرين. لنفترض أن الشرطة تعرض على آرت صفقة مغرية: إذا وشى ببود، فإنه لن يتخلص من المأزق فحسب، بل سيعطونه وظيفة كخبير في سرقة البنوك*. بعبارة أخرى، تدعو الشرطة آرت أن يعقد معهم شراكة بدلًا من بود. لنتذكر أن آرت يهتم بشأن بود، وهذا ما يناسبهما، حيث يتشاركان في ماضٍ تعاوني وكذلك مستقبل تعاوني محتمل. لكن الشرطة تعرض على آرت شيئًا بمنزلة الحلم عند بود -مهنة رائعة ومحترمة بأجر جيد وثابت. ويبدو أن آرت لديه مستقبل تعاون أفضل مع الشرطة. إذا كانت مشاعر آرت الودية تجاه بود قوية، لكنها قوة تتناسب بالكاد مع الفرص التعاونية التي يقدمها بود، فإنه سيتخلى عن بود ويقبل عرض الشرطة. ومن

ثم فإن رفع سقف المساومة أمر رائع لآرت، لكنه لو كان مشهورًا باستعداده لذلك، فلن يكون بالأمر الهين بالنسبة له. إذ قد لا يعمل بود، وغيره، مع شخص مستعد للتخلي عن شريكه حالما تأتي فرصة أفضل.

دعونا نستعن بفضيلة الولاء. لو أن آرت قام بتقدير شركائه في سرقة البنوك بأعلى من «قيمتهم السوقية» (قيمة الفرص التعاونية التي يقدمونها)، فسيجعله هذا شريكًا أكثر تحبيذًا. وكما يشير ستيفن بينكر Steven Pinker*، فإن منطق الولاء يتضح بشكل خاص في مجال العلاقات الرومانسية: أنت شخص رائع، لكن لا بد أن يكون هناك شخص لديه أكثر قليلًا مما لديك. ومع العلم أن شريكك قد يلتقي يومًا بمثل هذا الشخص، فستشعر بالاطمئنان لو علمت أن شريكك لن يتركك عندما يأتيه من هو أفضل. وهذا سيجعلك أكثر استعدادًا لترتيب الأمر مع شريكك والبدء في تكوين أسرة- مسعى تعاوني كبير للغاية ونموذجي. إنه لأمر رائع أن يقدر شريكك حق تقدير ما لديك من صفات كثيرة قابلة للتسويق، لكن هذا قد لا يكون كافيًا كي تظلا معًا. ما تريده حقًّا هو أن يكون لدى شريكك رغبة عميقة ثابتة في أن يكون معك، ومعك وحدك. باختصار، ما تريده هو أن **يحبك** شريكك، لا بسبب صفاتك الرائعة فحسب، بل لأنك أنت وكفى. فالحب فقط هو الذي يوفر نوع الولاء الذي تحتاجه من أجل الخوض في عملية الزواج والأبوة/الأمومة. ذلك أن الحب يبدو أكثر من مجرد شكل مكثف من الرعاية. إنه جزء متخصص للغاية في الآلية النفسية، عبارة عن قيد انفعالي يمكّننا من تحقيق الأبوة والأمومة التعاونية من خلال تطمين شركائنا في الزواج بعدم التخلي عنهم.

هناك نوع آخر من الولاء يمكن أن يشحذ تروس التعاون. إذ مثلما يجعل الولاء الشخصي المرء صديقًا أو حبيبًا أكثر جاذبية، فإن احترام السلطة يمكن أن يجعل المرء من جنود المشاة الأكثر جاذبية ضمن مؤسسة تعاونية أكبر. فلو كنت في الواقع جنرالًا أو مديرًا تنفيذيًّا، فمن الذي تريده في مؤسستك؟ أهو الشخص الذي سيفعل ما يعتقد هو أنه الأفضل، حتى عندما تقول خلاف ذلك، أم الشخص الذي سيتبع أوامرك بشكل موثوق؟ بالمثل، هل تريد الشخص الذي سيقفز من السفينة بمجرد أن تطفو سفينة أخرى أكثر جاذبية، أم من يرغب في متابعة سفينتك حتى قاع البحر؟ من ثم يمكن القول إن جنود المشاة الصالحين يتحلون بفضائل الولاء **والتواضع**. إنهم يعرفون مكانهم ولا يجرؤون على التخلي عنه.

إن هذا الإحساس بالمكان يمكن أن يكون مدفوعًا بمشاعر إيجابية وسلبية. ففي جميع الرئيسيات تقريبًا، نجد نزعة الأفراد ذوي الرتب الدنيا سلبية تجاه ذوي الرتب العليا، فهم يفكرون فيهم في المقام الأول بخوف. أما البشر فهم أحيانًا ما ينظرون إلى قادتهم بمشاعر الإعجاب الشديد*. كما يمكن أن يكون هناك قادة لم نلتق بهم قط ويكونون مصدر إلهام لنا، ونكون كذلك متفانين في تنظيمات ليس لها عضوية ثابتة، مثل الأمم والكنائس والشركات والمدارس. وفي هذا يطرح جوناثان هايدت Jonathan Haidt أن هذه القدرة على التفاني للقادة والتنظيمات والمُثل الأكثر تجريدًا ربما تطورت لتسهيل التعاون في مجموعات كبيرة، تمامًا كما تطور الحب الرومانسي لتسهيل الأبوة التعاونية. وقد تعتمد هذه القدرة على مدى قدرتنا على تجربة **الرعب** -أن نتحرك، ونتفانى، في أشياء أكبر من أنفسنا ودوائرنا الاجتماعية المألوفة*.

عيون يقظة وعقول مبصرة

قد يتمكن آرت وبود من بلوغ الركن السحري لو أنهما اهتما ببعضهما البعض، أو لو كان لديهما مستقبل تعاوني، أو لو كانا ملتزمين انفعاليًّا بتنفيذ تهديداتهما أو التزام الصمت. لكن ماذا لو لم يكن لديهما أي من هذه الميزات؟

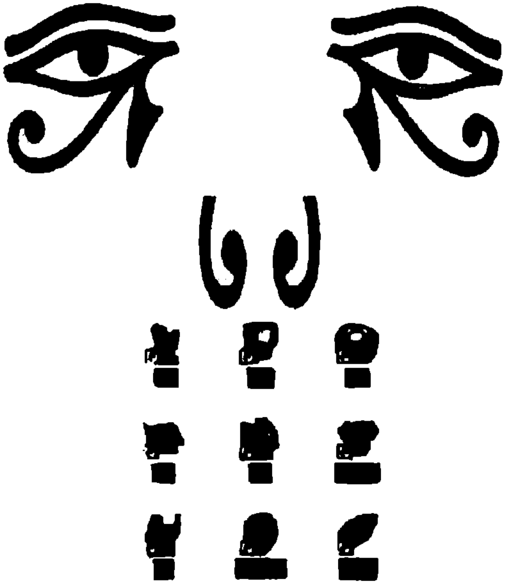
تعهد آرت أن يقتل بود إذا وشى به، لكن بود، وهو الآن وحده في زنزانته، يشعر على الرغم من ذلك بإغواء التحدث. ما كان يغويه أنه يعلم أن آرت عقلاني. فعلى عكس بعض المتهورين، لن يطارد آرت بود لمجرد أنه غاضب. ومع ذلك، كان من الأفضل لبود معاودة التفكير. قد يقتل آرت بود بسبب الوشاية- لا لأنه انتقامي يفتقد للعقلانية، بل لأن **الآخرين يراقبون**. فمجتمع سرقة البنوك يريدون الإحاطة بالأمر: هل تهديدات آرت موثوقة؟ لو قتله بسبب الوشاية، فهو سيجيب على هذا السؤال بشكل قاطع، وهذا عمل جيد. إذن من الأفضل لبود أن يلزم الصمت.

إذن، يمكن للأشخاص ذوي السمعة التي يحرصون على الحفاظ عليها أن يتعاونوا بسهولة أكبر، إذ تمنح السمعة للناس أسبابًا لمتابعة تهديداتهم، مما يجعلها ذات مصداقية، وفي الوقت نفسه تمنح المعرضين للتهديد حافزًا للتعاون*. كذلك يمكن للسمعة أيضًا أن تعزز التعاون

بطريقة أكثر مباشرة. إذا صارت له سمعة الواشي، فلن يرغب الآخرون في سرقة البنوك معه وسيخسر في النهاية. وبالتالي يمكن للسمعة أن تعزز التعاون بطريقتين: إما تحفيز الناس على إظهار تعاونهم، أو تحفيزهم على عدم تسامحهم مع عدم التعاون. يبدو أن أدمغتنا الأخلاقية مصممة لكلتا الاستراتيجيتين.

تمكّن كل من كيفين هالي Kevin Haley ودانييل فيسلر Daniel Fessler* من إحضار عدد من الأشخاص إلى معملهما وأعطيا نصفهم عشرة دولارات لكل واحد منهم. بعد ذلك تم منح المستلمين المحظوظين خيار مشاركة بعض أموالهم، أو جميعها، أو عدم مشاركتها مع أحد المشاركين الأقل حظًا. وتُعرف هذه اللعبة باسم «لعبة الديكتاتور Dictator Game»*، لأن الشخص الذي يقرر أي الخيارات لديه سيطرة كاملة على المال. وقد تم كل هذا دون الكشف عن الهوية عبر مجموعة من أجهزة الكمبيوتر المتصلة بالشبكة، وذلك لضمان عدم معرفة أي من المشاركين أعطى كم لمن. في هذه التجربة كان التحكم النقدي دقيقًا جدًا. بالنسبة لنصف الديكتاتوريين، عرض سطح مكتب الكمبيوتر «الخلفية» عينين، كما هو مبين في الشكل 2-3. أما الديكتاتوريون الآخرون، وهم في حالة التحكم، فلم يروا سوى خلفية معتادة تحتوي على شعار المعمل.

حوالي نصف الأشخاص (55٪) من الذين رأوا الخلفية المعتادة هم فقط من أعطوا شيئًا للاعب آخر، بينما أغلبية ساحقة (88%) ممن رأوا العينين اختاروا العطاء. وفي دراسة ميدانية لاحقة باستخدام «صندوق هدايا» لشراء المشروبات*، أثرت صورة العين في جعل الناس يدفعون أكثر من ضعف قيمة الحليب الذي أخذوه.



شكل 2-3: صورة العينين اللتين استخدمتا في تجربة هالي وفيسلر. الأشخاص الذين رأوا العين الشاخصة هذه كانوا أكثر كرمًا تجاه الآخرين.

نعلم جميعًا أن الأشخاص يتصرفون بشكل أفضل عندما يعتقدون أنهم تحت المراقبة، عندما يشعرون **بالوعي الذاتي (self-conscious)**. الأمر المثير للدهشة هنا هو أن وجود إشارة لا صلة لها بالأمر، وليس لها سوى تأثير منخفض، وهي صورة العين، يمكن أن تجعل الناس يتصرفون بأفضل سلوك لديهم. أقول «لا صلة لها بالأمر» لأنه لم يكن لأحد أبدًا أن يختار بوعي الرد على هذا الإشعار: «سأدفع الآن ثمن الحليب لأن هناك صورة لعَين شخص مثبتة على الخزانة». فهذا، في المقابل، عمل برنامج مؤتمت، وهو جزء فعال في الآلية الأخلاقية.

إذا كانت العيون الشاخصة تتمتع بسلطة علينا، فقد يرجع ذلك إلى ارتباطها في أغلب الأحيان بكثيري الثرثرة. وفقًا لعالم الأنثروبولوجيا روبن دنبار Robin Dunbar، يقضي البشر حوالي 65 بالمئة من وقت حديثهم* في

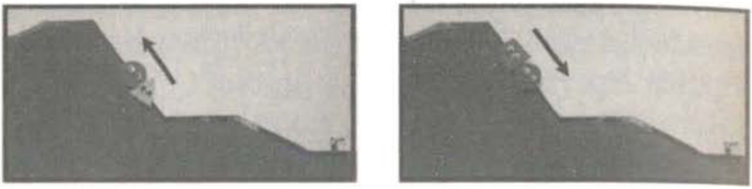
الحديث عن الأعمال الصالحة والشريرة لغيرهم من البشر، وتلك هي **الثرثرة**. وفي هذا تتمثل حجته في أننا نكرس قدرًا هائلًا من الوقت للثرثرة لأن ثرثرة البشر هي آلية غاية في الأهمية لتحقيق السيطرة الاجتماعية* -أي لفرض التعاون. والواقع أن احتمالية أن يعرف «الجميع» ما قمتَ به يعطي المرء حافزًا قويًا للغاية لعدم القيام بذلك في المقام الأول. ما هو أكثر من ذلك، أن الأمر لا يتوقف عند أن الناس **يمكنهم** الثرثرة. إذ يبدو أن الثرثرة تحدث **تلقائيًا**. ومن ثم فإن **عدم** الثرثرة تقتضي عند كثير من الناس جهدًا كبيرًا.

في عالم مليء بالعيون الشاخصة والأفواه الثرثارة، لا بد للناس من الوقوع في عمل أشياء غير تعاونية. فبالنسبة للشخص الذي يقع في هذه الحالة، يصبح السيناريو الواقع سيئًا للغاية: لا أحد يريد أن يكون له علاقة بك طوال حياتك. كيف يمكن للمرء تجنب مثل هذا المصير؟ سيكون من المفيد إذا كانت هناك طريقة لإقناع «الجميع» أنك في المستقبل ستكون متعاونًا بشكل أفضل. يمكنك أن تقول إنك آسف، لكن هذا بحد ذاته، ليس مقنعًا بما يكفي. إذ يمكن لأي شخص بسهولة أن يقول، «أنا آسف». ما سيكون أكثر إقناعًا لو أن وجهك لا إراديًا تحول إلى لون آخر مفاجئ -مثل، أحمر متورد- مما يعطي إشارة موثوقة أنك مستاء فعليًا من سلوكك. إذ يبدو في واقع الأمر أن **الحرج** مصمم تحديدًا لأداء هذا النوع من الأدوار ذات الدلالة، واستعادة مكانة المرء الاجتماعية من خلال الإشارة إلى رغبة حقيقية في التصرف بشكل مختلف في المستقبل. يبدو أن الأمر ينجح بهذه الإشارة. حيث تُظهر الأبحاث أن الناس يحبون المعتدين بشكل أفضل لو أنهم، بعد ارتكابهم المخالفة، أبدوا شعورًا بالحرج*.

بطبيعة الحال، فإن الحقيقة المجردة المتمثلة في أن «الجميع» يعرفون أن أي مخالف قد ارتكب مخالفة لا يمثل أي فرق في حد ذاته. ما يهم هو معاملة الناس بصورة مختلفة اعتمادًا على ما رأوه أو سمعوه. ذلك أن حساسيتنا تجاه العيون الشاخصة والآذان المنتبهة لا تكون منطقية إلا إذا كانت العقول وراء تلك العينين والأذنين تمارس **ملكة الحكم** **(judgmental)** -أي على استعداد لمعاملتنا بشكل مختلف اعتمادًا على ما تراه وتسمعه. فلا جديد في أننا بشر نمارس الحكم على الآخرين، بل الجديد أن نمارس هذه الملكة على طريقة **الأطفال الرضع***، مثلما اتضح عبر واحدة من أكثر التجارب السيكولوجية بروزًا في العقد الماضي.

قدم كل من كيلي هاملين Kiley Hamlin، وكارين وين Karen

Wynn، وبول بلوم Paul Bloom للأطفال الرضع من سن ستة أشهر إلى عشرة أشهر تسلسلات حركية تتضمن أشكالًا هندسية بها عيون شاخصة، وهي تصعد وتهبط تلًا طبيعيًا، كما هو مبين في الشكل 2-4.



الشكل 2-4: أطفال رضع في مرحلة ما قبل النطق يحبون المثلث الذي يساعد الدائرة في صعود التل ولا يحبون المربع الذي يدفعها لأسفل.

في التسلسل الموضح على اليسار، تحاول الدائرة تسلق التل لكنها لا تستطيع الوصول إلى القمة بمفردها. يأتي المثلث **المفيد** من أسفل ليدفع الدائرة لأعلى. أما في التسلسل الموضح على اليمين، فتحاول الدائرة الوصول مرة أخرى لكنها تفشل بمفردها. ثم يأتي **المربع المعيق*** من القمة ليدفعها أسفل التل. راقب الأطفال كلًا من هذه التسلسلات عدة مرات، حتى شعروا بالملل. بعد ذلك، في مرحلة الاختبار النقدي، قدم المجربون للأطفال الرضع صينية تحمل، على أحد طرفيها، لعبة تشبه المثلث المفيد، وعلى الطرف الآخر، لعبة تشبه المربع المعيق*. 14 طفلًا من أصل ستة عشر في عمر عشرة أشهر وجميع الأطفال البالغ عمرهم اثني عشر شهرًا اتجهوا إلى اللعبة المفيدة، وهي نتيجة قوية بما يثير الدهشة.

كرر الباحثون بعد ذلك التجربة مع مجموعة جديدة، جاعلين الدائرة تبدو كأنها كائن شبه خامل بدلًا من أن تكون فاعلًا لديه أهداف ليحققها. وقد فعلوا ذلك عن طريق إزالة العيون الشاخصة من الدائرة ومنع الرضع من رؤية الدائرة تشارك في الحركة ذاتية الدفع، أي العلامة على أن تكون على قيد الحياة ولديها مقاصد. ومن ثم في هذا المرة، لم يكن المثلث متعاونًا ولا المربع معيقًا. إنها مجرد دائرة تندفع صعودًا وهبوطًا على التل. وكما كان متوقعًا، لم يُظهر الرضع تفضيلًا للمثلث على المربع (أي ما يدفع لأعلى

مقابل ما يدفع لأسفل). وهذا يدل على أن تفضيلات الرضع هي تفضيلات اجتماعية على وجه التحديد. فما أحبوه هو المساعدة وليس الدفع لأعلى، وما مقتوه هو الإعاقة وليس الدفع لأسفل.

هكذا فإن صغار البشر، في سن ستة أشهر، قبل أن يتمكنوا من المشي أو التحدث بفترة طويلة، يمارسون أحكامًا مرتبطة بالقيم حيال الأفعال والفاعلين، فيتواصلون مع من يُظهرون ما يدل على أنهم متعاونون (يهتمون بالآخرين) ويتجاوزون من يظهر العكس. ولأن هؤلاء الأطفال في سن صغيرة جدًّا، فمن الواضح أن سلوكهم لا ينتج عن التفكير الواعي: «ذلك المربع لم يعامل الدائرة الحمراء معاملة حسنة. وهذا ما يدل على أنه، أي المربع، في الأرجح لن يحسن معاملتي. لذلك سأتجنب المربع». في المقابل، نجد أن هذه الأحكام تصدر من خلال برامج مؤتمتة، حساسة تجاه إشارات منخفضة التأثير تتمثل في أنماط معينة من الحركة ووجود أشياء تشبه العيون. وبالنظر إلى كيفية ظهور هذه الآلية في وقت مبكر، فمن شبه المؤكد أنها جزء من الموروث الجيني.

للأعضاء فقط

السجينان اللذان يهتم كل منهما بشأن الآخر، أو من لديهما مستقبل تعاوني، يمكنهما الوصول إلى الركن السحري. كذلك يمكن لأي غريبين عن بعضها البعض أن يصلا إلى الركن السحري باستخدام أنواع التهديد الصائبة، أو لو أنهما حريصان على حفظ سمعتيهما. لكن هل يمكن للغريبين أن يتعاونا من دون تهديدات ومن دون سمعة؟

لنفترض أن هناك مجموعة كبيرة من لصوص البنوك تسمى عصبة لصوص البنوك مطبقي الشفاه/كاتمي الأسرار. كما يوحي اسم منظمتهم، يلتزم هؤلاء اللصوص بقواعد صمت صارمة عند مواجهة السلطات. والعصبة كبيرة إلى حد أن معظم الأعضاء لا يعرفون بعضهم البعض، سواء معرفة شِخصية أم بالسمعة. بعبارة أخرى، معظم أعضاء هذه العصبة غرباء تمامًا عن بعضهم البعض. أما عن العضوية في هذه العصبة فإنها تعد بمزايا عظيمة. وعلى الرغم من كونهم غرباء، يمكن لأعضاء العصبة سرقة البنوك وهم على علم أن شركاءهم لن يخونوهم. هل حلت المشكلة؟

هناك مشكلة شبيهة في هذا السياق. لنفترض أن مثل هذه العصبة

موجودة أساسًا كشرط لوجود جماعة تعاونية. يكمن التحدي في إطلاق عمل هذه الجماعة ومنع انهيارها. وأن تكون عضوًا في العصبة يعني في الأساس عدم الوشاية بالأعضاء الآخرين مقابل الإفادة من المنفعة نفسها. وكما ذكرنا آنفًا، فإن الوعود المجردة لا طائل من ورائها في عالم أناني. ترى لماذا ينبغي على أعضاء العصبة الوفاء بوعودهم لو أن الحنث بها لن يكلّفهم شيئًا؟ ربما تتولى العصبة معاقبة الأعضاء المخالفين. قد يفلح هذا، لكنه يدفعنا إلى معاودة طرح سؤال يتطرق إلى أمور أكثر أساسية: من هم هؤلاء المسؤولون في العصبة، وماذا تمثل بالنسبة لهم معاقبة غرباء جراء الوشاية بغرباء آخرين؟ سننظر في دور سلطات العقاب لاحقًا، أما الآن فسنسهل الأمر علينا ونفترض أن أعضاء العصبة قد ولدوا بشفاه مطبقة أو ولدوا كتومين. وما داموا يعملون مع بعضهم البعض فسيظل أعضاؤها بخير. لكن التحدي بالنسبة لهم، هو تجنب استغلالهم من غرباء ثرثارين. ذلك أن أيًا من سارقي البنوك المحتالين يسعده الانضمام إلى جماعة من نظراء له يكتمون الأسرار، فيقوم بعملية تلو الأخرى مع أعضاء العصبة، وفي كل مرة يرسل شريكه المغفل إلى غياهب السجن بمجرد أن يبدأ رجال الشرطة في طرح الأسئلة.

لا يمكن لأعضاء العصبة تجنب اللصوص المحتالين إلا عندما تسبقهم سمعتهم السيئة. لكننا هنا سنفترض أن هذا غير محتمل. ففي غياب معلومات عن غرباء غير موثوق بهم، يمكن لأعضاء العصبة أن يقدّموا بفاعلية معلومات حول الأشخاص الداخليين الموثوق بهم. ومن ثم يمكن لأعضاء العصبة أن يحملوا بطاقات هوية ممهورة بختم الشفاه المطبقة. وهذا ما سيسمح لهم بالعثور على بعضهم البعض وتجنُّ ب العمل مع غير الأعضاء. ويمكن لنظام الهوية هذا أن يجدي نفعًا، ما دام الغرباء لا يمكنهم تزوير بطاقات هوية العصبة. ولكي تعمل العصبة جيدًا، تحتاج إلى مؤشر موثوق للعضوية.

إنها مشكلة شائعة. إذ يجب على جميع الجماعات التعاونية حماية نفسها من الاستغلال. وهذا ما يتطلب القدرة على التمييز بيننا وبينهم، والميل إلى محاباة **نحن** على حساب **هم**. ففي حين أن هناك بعض الأفراد النادرين الذين يعاملون الغرباء مثل أفراد الأسرة، فإنه لا توجد مجتمعات بشرية يكون هذا هو المعيار السائد فيها، وهذا ما يرجع إلى سبب وجيه. إذ في تلك الحالة، سيكون أي مجتمع من هذا النوع مثل مضخة موارد متاحة للجميع، في انتظار إغداق كنوزها على أي غريب يصل إلى عتبة بابها،

كما لو كان هؤلاء الغرباء إخوة وأخوات ضلوا الطريق منذ زمن طويل. تمشيًا مع هذا، نجد عالم الأنثروبولوجيا دونالد براون Donald Brown يعرّف في مسحه للاختلافات والتشابهات الثقافية بين البشر، التحيز والمركزية العرقية (enthnocentrism) داخل الجماعة بأنه أمر عالمي*.

يشغل كل منا مركزًا ضمن مجموعة دوائر اجتماعية متحدة المركز. يحيط بنا مباشرة أقرب أقربائنا وأصدقائنا، تحدها دائرة أكبر من الأقارب والمعارف البعيدين. خارج دوائرنا من الأهل والأقارب هناك غرباء نرتبط بهم من خلال عضوياتنا في جماعات من مختلف الأنواع والأحجام: قرية، عشيرة، قبيلة، جماعة عرقية؛ حي، مدينة، ولاية، منطقة، بلد؛ كنيسة، طائفة، دين. وبالإضافة إلى هذه الجماعات المتداخلة، فإننا ننظم أنفسنا حسب الانتماء السياسي، والمدارس التي درسنا فيها، والطبقة الاجتماعية التي ننتمي إليها، والفرق الرياضية التي نشجعها، وغيرها من الأشياء التي نحبها ونمقتها. فالفضاء الاجتماعي معقد ومتعدد الأبعاد، وعلى الرغم من ذلك هناك شيء واحد على الأقل يتضح لنا سواء من خلال الفطرة السليمة أم تراكمات البحث العلمي الاجتماعي الهائلة: نحن البشر نولي اهتمامًا وثيقًا ورائعًا للمكان الذي يأهله الناس في أكواننا الاجتماعية المتمركزة على الذات، ونميل إلى تفضيل الأشخاص الأقرب لنا. ونسمي هذا الميل بـ **القبلية** (**tribalism**)، ويعرف أحيانًا بـ **الإيثار محدود الأفق** (**parochial altruism**)*.

من السهل تحديد الأشخاص في أعمق أوساطنا الاجتماعية (العائلة والأصدقاء والمعارف) بوصفهم أفرادًا في جماعاتنا التعاونية، وهذا لا يمنع أن البشر يتعاونون في جماعات أكبر بكثير، سواء بشكل فعال (على سبيل المثال، بناء جسر، خوض حرب) أم أكثر سلبية (عدم الاعتداء). ومع ذلك، فنحن كي نتعاون مع الغرباء، نحتاج إلى بعض الوسائل للتمييز بين من يمكننا التعاون معهم ومن قد يستغلوننا. بمعنى آخر، نحتاج إلى القدرة على إظهار وقراءة شارات الهوية الاجتماعية وتعديل سلوكنا استنادًا إلى ما قرأناه.

يروي الكتاب المقدس العبري قصة قبيلة جلعاد الذين هزموا قبيلة إفرايم حوالي سنة 1200 قبل الميلاد، وطردوهم من منازلهم وعبروا نهر الأردن. بعد المعركة، حاول العديد من آل إفرايم الذين بقوا على قيد الحياة العودة إلى ديارهم، باحثين في أثناء ذلك عن وسيلة للمرور من قبيلة جلعاد الذين يحرسون المعابر النهرية. وللتخلص من لاجئي إفرايم، استخدم حراس

جلعاد اختبارًا بسيطًا: لقد طلبوا من المسافرين الذين يسعون للحصول على تصريح نطق الكلمة العبرية **شيبوليث shibboleth**. (تشير الكلمة إلى الجزء الحامل للحبوب في النبات، أي السنبلة). لم يكن في لهجة إفرايم القديمة صوت **ش**، مما يصعّب عليهم نطق هذه الكلمة. وفقًا للكتاب المقدس، قُتل 42 ألف من آل إفرايم لعدم استطاعتهم نطق الـ **ش**.

تشير كلمة شيبوليث اليوم إلى أي علامة موثوق بها للعضوية في جماعة ثقافية. تُظهر الأبحاث التي أجرتها كاثرين كينزلر Katherine Kinzler وزملاؤها إلى أن البشر ينزعون منذ سن مبكرة لاستخدام أنواع من **شيبوليث** الأصلية -هاديات لغوية- بوصفها علامات على هوية الجماعة وأساسًا للتفضيل الاجتماعي. ففي سلسلة من التجارب استعانت بالأطفال الإنجليزيين والفرنسيين، أظهرت أن الأطفال في عمر ستة أشهر يفضلون النظر إلى المتحدثين ممن ليس لديهم لكنة غريبة تدل على أنهم أجانب، وأن الأطفال البالغين من العمر عشرة أشهر يفضلون قبول الألعاب أو الدمى من متحدثي اللغة الأم، وأن الأطفال في سن الخامسة يفضلون صداقة أطفال ليس لديهم لكنة. يبدو أن أدمغة البشر، حتى قبل أن يتمكّنوا من الكلام، تستخدم اللغة للتمييز* بين **نحن** (أهل الثقة) و**هم** (البعيدين عن هذه الثقة).

توضح أنواع الشيبوليث وما ترمز إليه نقطة أكثر عمومية حول القبلية، وهي أن الاختلافات التعسفية يمكن أن تخدم وظيفة غير تعسفية. إذ إن الطريقة التي ينطق بها آل جلعاد ليست مهمة في حد ذاتها. ما يهم هو أن آل جلعاد ينطقون الأشياء بطريقة **مختلفة** عن آل إفرايم. وبالطريقة نفسها، قد تلعب الممارسات الثقافية التعسفية دورًا حيويًا في دعم التعاون. ذلك أن الطرق التي يرتدي بها الناس ملابسهم، ويغتسلون، ويتناولون الطعام، وكذلك طريقتهم في العمل والرقص والغناء وإطلاق النكات، والتودد، وممارسة الجنس، وما إلى ذلك -جميع القواعد التي تحكم الحياة اليومية- يمكن أن تخدم الوظيفة غير التعسفية المتمثلة في جعل الغرباء يبدون غرباء، وبالتالي تفصل بين **نحن وهم***.

في العالم الحديث، يعد العرق أحد أكثر المحددات البارزة لـ **نحن** في مقابل **هم**. وقد أجرى علماء النفس في السنوات الأخيرة، دراسة للاتجاهات العنصرية باستخدام اختبار الارتباط الضمني (Implicit Association Test) (IAT)*، الذي يقيس الارتباط بين المفاهيم عن طريق قياس السرعة

التي يمكن للناس من خلالها تصنيف العناصر إلى فئات مفهومية مختلفة (يمكن أن تجرب بنفسك)*. في هذا الاختبار، يؤدي المرء عادة مهمتين للفرز المتشابك على جهاز كمبيوتر. فيمكن على سبيل المثال، أن يفرز الكلمات كما تظهر على الشاشة بناءً على ما تشير إليه من أمور طيبة أو سيئة. فقد يضغط على الزر الأيسر لاختيار كلمات طيبة (على سبيل المثال، «حُب») والزر الأيمن للكلمات السيئة (مثل، «كراهية»). في الوقت نفسه، يمكن للمرء فرز صور الوجوه استنادًا إلى عرقهم، فيضغط الزر الأيسر مع الوجوه البيضاء والأيمن مع الوجوه السوداء. ومن ثم يقيس هذا الاختبار السرعة التي يتسم بها الفرد في هذه التصنيفات والتغيرات الطارئة بناءً على كيفية ربط الفئات بالأزرار. على سبيل المثال، يمكنك استخدام الزر الأيمن لكل من الكلمات الطيبة والوجوه البيضاء، بينما الزر الأيسر للكلمات السيئة والوجوه السوداء. أو بدلًا من ذلك، يمكن استخدام الزر الأيمن لكل من الكلمات السيئة والوجوه البيضاء، بينما الأيسر للكلمات الطيبة والوجوه السوداء. فإذا كنت أسرع في استخدام الزر نفسه لما هو «سيئ» و«أسود»، فهذا يشير إلى أن لديك ربطًا ضمنيًا بين «السيئ» و«الأسود». وهكذا الحال لأي اقتران مفهومي آخر. وقد اتضح من استخدام هذا الاختبار أن معظم البيض لديهم تفضيل ضمني للبيض على السود*، ويقرنون بسهولة أكثر بين الكلمات الطيبة والوجوه البيضاء وبين الكلمات السيئة والوجوه السوداء، إلخ. وهذه النتائج تنعكس في نشاط الدماغ: فالأشخاص البيض الذين يربطون بقوة بين الوجوه السوداء وما هو «سيئ» يُظهرون استجابات عصبية أشد تجاه الوجوه السوداء تظهر في منطقة الدماغ المرتبطة باليقظة المتزايدة (اللوزة amygdala). وقد بينت النسخة المعدّة للأطفال من هذا الاختبار أن الأطفال دون سن السادسة لديهم النوع نفسه من التحيزات القائمة على العرق مثلهم مثل البالغين*. بل المدهش أكثر أن النسخة المعدّة للقردة* تُظهر أنهم أيضًا يظهرون تفضيلات ضمنية للأعضاء داخل الجماعة، ويربطون بين الأشياء الجيدة مثل الفاكهة والأعضاء داخل الجماعة، وبين الأشياء السيئة مثل العناكب ومن هم خارج الجماعة.

من المحزن بالطبع أن التحيز العنصري لا يمثل مجرد ظاهرة معملية. فكما أشرنا سالفًا، أظهر الاقتصاديون أن السيرة الذاتية لمن يحملون أسماء تدل على البيض (إميلي، جريج) تسفر عن اهتمام ومكالمات من أصحاب العمل المحتملين أكثر من السيرة الذاتية لأسماء معروفة أنها لسود (لاكيشا، جمال)*. بل الأكثر قسوة أن الدراسات التي أجريت على

سجلات محاكم الولايات المتحدة أظهرت أن القضايا التي كان فيها الضحايا من البيض والمتهمون من السود، كان من الأرجح توقيع عقوبة الإعدام على المتهمين فيها أكثر من توقيعها في حالات كان الضحايا فيها من السود والمتهمون من البيض، وهذا ما ينطبق بشكل خاص على المتهمين من السود ذوي ملامح الوجوه السوداء النمطية*. كذلك وُجد أن للعرق آثارًا سياسية عميقة. إذ إن الخبيرة الاقتصادية سيث ستيفنز دافيدوفيتش Seth Stephens-Davidowitz وضعت خريطة أمريكية لتكرار عمليات البحث على جوجل* التي تتضمن كلمات «زنجي» أو «زنوج». وقد وجدت أن المناطق التي ارتفع فيها تكرار البحث عن كلمة «زنجي» (كانت في الغالب تهدف إلى العثور على نكات عرقية) سجلت عددًا أقل بكثير من الأصوات الانتخابية لصالح باراك أوباما في انتخابات الرئاسة الأمريكية لعام 2008، مقارنة بالأصوات التي ذهبت لجون كيري في عام 2004. ويبدو أن هذا العداء العنصري منح خصم أوباما تفوقًا تراوح من 3 إلى 5 في المئة، أي ما يعادل تفوق ولاية بأكملها على مستوى البلاد، وهو ما يكفي لتغيير موازين معظم الانتخابات الرئاسية.

بالنظر إلى قوة التحيز العنصري وانتشاره، قد تعتقد أننا «متشددون» في التمييز العنصري. لكن إذا كنت تفكر في ذلك، فإن لهذا معنى ولو كان صغيرًا. إذ إنه في عالم أسلافنا من الصيادين وجامعي الثمار، لم يكن من المرجح أن يصادف المرء شخصًا ما قد نصنفه اليوم عضوًا في عرق مختلف. على العكس من ذلك، فإن «هم» على الجانب الآخر من التل، يحتمل أن تكون متميزة ماديًا عن «نحن». وهذا ما يشير إلى أن العرق، بعيدًا عن كونه مُحَفِّزًا فطريًا، فهو مجرد شيء نستخدمه اليوم علامةً على عضوية في الجماعة. حيث قد يتوقع المرء، من منظور تطوري، أن يكون نظام الفرز الاجتماعي للعقل البشري، إن وجد، أكثر مرونة، ويقوم بفرز الأشخاص استنادًا إلى الخصائص المكتسبة ثقافيًا، مثل اللغة والملابس، بدلًا من الخصائص المادية الموروثة.

مع وضع هذا الأمر في الاعتبار، أجرى روبرت كورزبان Robert Kurzban وزملاؤه تجربة قاموا فيها بإثارة حساسية الناس للعِرق مقابل حساسيتهم تجاه العلامات الثقافية الدالة على العضوية في جماعة ما*. وكان هناك أشخاص يشاهدون حجة تتكشف بين أعضاء فريقي كرة السلة. شاهد المشاركون صورًا لمختلف اللاعبين مقترنة ببيانات حزبية مثل «أنتم

من بدأتم المعركة». ثم أعطى الباحثون المشاركين اختبارًا مفاجئًا للذاكرة وطلبوا منهم الربط بين صور الأشخاص وما قالوه. ومن خلال النظر في أنواع الأخطاء التي ارتكبها الأشخاص في الاختبار، يمكن أن يرى الفاحصون كيف قام المشاركون بتصنيف اللاعبين. إذا كان الأشخاص في هذه التجربة لديهم حساسية شديدة للعرق، فمن المفترض أن يكون من النادر أن يسيئوا عزو بيان قاله شخص أبيض إلى شخص أسود، أو العكس. وبالمثل، إذا كان الأشخاص شديدي الحساسية لعضوية الفريق، فنادرًا ما يسيئون عزو بيان أحد اللاعبين إلى لاعب في الفريق الآخر. وقد وجد كورزبان وزملاؤه أنه، في غياب علامات بارزة لعضوية الفريق، أولى الناس كثيرًا من الاهتمام للعرق دون عضوية الفريق. بمعنى أنه من غير المحتمل نسبيًا أن يسيئ الناس عزو البيانات عبر الخطوط العرقية، والأكثر احتمالًا أن يسيئوا عزو البيانات عبر الخطوط المرتبطة بالفريق. ومع ذلك، عندما ارتدى اللاعبون القمصان الملونة التي تشير إلى عضوية الفريق، انعكس كل شيء. فجأة كان العرق أقل أهمية، وكانت عضوية الفريق أكثر أهمية.

قدم كورزبان وزملاؤه تنبؤًا إضافيًا استنادًا إلى نظريتهم الارتقائية. فكما أوضحنا أعلاه، فقد توقعوا أن يكون التصنيف القائم على العرق قابلًا للتغيير؛ لأن العرق لا يمثل تصنيفًا ارتقائيًا عميقًا. والمنطق نفسه لا ينطبق على النوع الاجتماعي (ذكر مقابل أنثى). فقد التقى أسلافنا من الصيادين وملتقطي الثمار، بشكل روتيني، ذكورًا وإناثًا، والنوعان يختلفان اختلافًا دالًا من الناحية البيولوجية. وهذا ما يشير إلى أن التصنيف القائم على النوع الاجتماعي، مقارنة بالتصنيف القائم على العرق، يفترض أن يكون أكثر صعوبة في التغيير، وهذا بالضبط ما وجدوه. إذ بغض النظر عمن كان أسود أو أبيض، وبغض النظر عمن كان يرتدي القمصان، من غير المرجح أن يخلط المشاركون في التجربة بين ما تقوله النساء وما يقوله الرجال.

تُظهر هذه التجربة أننا نميز الأشخاص بسهولة استنادًا إلى علامات تعسفية تدل على العضوية في الجماعة، لكنها في حد ذاتها لا تخبرنا شيئًا عن كيفية استخدامنا لهذه التصنيفات الاجتماعية. إذ تُظهر الدراسات الكلاسيكية التي أجراها هنري تاجفيل Henri Tajfel* وزملاؤه مدى سهولة أن تصير التصنيفات الاجتماعية أساسًا للتفضيلات الاجتماعية. فقد أحضر تاجفيل أشخاصًا إلى معمله وقسمهم إلى مجموعتين على أساس الاختلافات العَرَضية. فتظاهر في إحدى المرات، على سبيل المثال، بأنه قام بتصنيف الأشخاص إلى مجموعتين

بناءً على ميلهم إلى المبالغة أو البخس في تقدير مهمة تخمين سابقة (كان التقسيم عشوائيًا بالفعل). ثم جعل المفحوصين يخصصون بشكل عشوائي المال لمختلف الأفراد المشاركين في الدراسة. وقد وجد أن المشاركين يميلون إلى تفضيل أعضاء جماعتهم، على الرغم من أن هذه الجماعات ليس لها ماضٍ ولا مستقبل ولا تستند إلى أي شيء ذي أهمية. وفي الواقع أن تاجفيل وجد أن الناس يفضلون أعضاء الجماعة حتى عندما تم تعيين مهام الجماعة بشكل عشوائي ظاهر وصريح. ولم يكن تفضيل أعضاء الجماعة مجرد استراتيجية لكسر الروابط. فالناس غالبًا ما أعطوا أعضاء الجماعة نقودًا أقل، عوضًا عن إعطاء نقود أكثر لمن هم خارج الجماعة.

ساد مؤخرًا الربط بين القبلية وأجهزة عصبية محددة. إذ كما ذكرنا آنفًا، يعد الأوكسيتوسين ناقلًا عصبيًا وهرمونيًا ينشط في سلوك الرعاية عند الأمهات في مختلف أنواع الثدييات، وهو مرتبط بزيادة التعاطف والثقة في البشر. وقد اتضح أن الأوكسيتوسين، الذي يوصف أحيانًا باسم «كيمياء العناق»، أكثر تمييزًا مما كان يُعتقد سابقًا. حيث أظهرت التجارب الأخيرة التي أجراها كارستن دي درو Carsten De Dreu وزملاؤه أن استخدام الأوكسيتوسين عبر الأنف يجعل الرجال أكثر تعاونًا مع أعضاء الجماعة، دون من هم خارج الجماعة، خاصةً عندما يكون الخوف من الأشخاص خارج الجماعة مرتفعًا. كذلك يزيد الأوكسيتوسين من محاباة أعضاء الجماعة كما تم قياسه بواسطة اختبار الارتباطات الضمنية (IATs)، مظهرًا علامات متواضعة على زيادة النفور من الأشخاص خارج الجماعة*. وهو، أخيرًا، يؤثر على استجابات الناس للمعضلات الأخلاقية التي تحرض أعضاء الجماعة على من هم خارجها، مما يجعلهم أقل ارتياحًا للتضحية بأفراد الجماعة، وهو ما لا يحدث مع من هم خارجها.

جملة واختصارًا، يمكن القول إن أدمغتنا موصولة بالقبلية. فنحن نقسم العالم بشكل حدسي إلى نحن وهم، ونفضل نحن على هم. نبدأ أطفالًا، باستخدام إشارات لغوية، ظلت تاريخيًا علامات موثوقة تدل على عضوية الجماعة. وفي العالم الحديث، ترانا نمارس التمييز على أساس العرق (من بين أشياء أخرى)، لكن يظل العرق تصنيفًا سيكولوجيًا عفويًا غير عميق. بل هو بالأحرى مجرد واحد من بين علامات كثيرة ممكنة تدل على عضوية الجماعة.

إننا، كما أظهرت تجارب تاجفيل، نفرز بسهولة الأشخاص إلى نحن وهم

بناءً على أكثر المعايير تعسفية. وهذا ما يبدو ضربًا من الجنون، وهو كذلك من أكثر من ناحية. لكن هذا ما قد يتوقعه المرء من نوع لا يستطيع البقاء إلا من خلال التعاون في جماعات كبيرة -كبيرة بما فيه الكفاية بحيث لا يمكن للأعضاء تعرف بعضهم البعض دون مساعدة من شارات الهوية المكتسبة ثقافيًا.

قبل المضي قدمًا، أود أن أسارع إلى إضافة أن التواصل مع القبلية لا يعني أن نظل مربوطين بها على نحو دائم بدوائر ثابتة. يمكن تجديد العقول من خلال الخبرة والتعلم النشط. الأكثر من ذلك أن أدمغتنا تضمن الكثير من الدوائر المختلفة التي تتنافس للسيطرة على السلوك، بعضها قابل للتعديل أكثر من غيرها. سنفصل هذا بالمزيد في الفصول اللاحقة.

الأطراف المهتمة

يمكن لآرت وبود إقناع بعضهما البعض عبر تهديدات يعول عليها للوصول إلى الركن السحري. ويمكن لطرف ثالث يتمتع بقوة أو سلطان إسداء الخدمة نفسها. على سبيل المثال، قد يكون آرت وبود عضوين في نقابة إجرامية، يمكن لرئيسها تقديم عرض لهما لا يستطيعان رفضه: «إذا وشيت بشريكك، فسوف أقتلك». وتماشيًا مع المزحة القديمة، أطلقت على هذا التهديد «عرضًا»، لكن العروض الحقيقية يمكن أن تحقق النتيجة نفسها: «التزم الصمت وسأجعل الأمر مجديًا لك».

يعد التعاون القسري بالتأكيد إحدى القوى المحركة للتاريخ: فقد استخدم الزعماء والملوك والأباطرة الجزرة والعصا على مستوى واسع وبشكل متزايد لفرض التعاون المثمر (وحصد الغنائم). ووفقًا لفيلسوف القرن السابع عشر الإنجليزي توماس هوبز Thomas Hobbes، فإن هذا أمر حسن. فقد امتدح الملك لكونه الليفياثان[6] الذي يحفظ السلام، الإله الأرضي الذي ينقذنا من حالتنا الطبيعية، التي تكون فيها الحياة «كريهة، ووحشية، وقصيرة»*.

ليس ثمة ضرورة عند الليفياثان أن يكون من الآلهة الدنيوية. إذ تعتبر السلطة الخارقة للطبيعة، بين المؤمنين، ضامنًا مثاليًا للتعاون؛ وذلك لأن

(6) بعد نفي شارل الثاني إلى باريس، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع في آيته الكبرى: الليفياثان أو «التنين» الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراءه في الإنسان وللمواطن، ونشر هذا الكتاب عام 1651م. وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحري ورد في الكتاب المقدس [المترجم].

الكائنات الخارقة للطبيعة يمكن أن تكون عالمة وقديرة بأكمل ما يمكن، فتضمن أقصى مكافآت مقابل التعاون وأقصى عقوبات لعدم التعاون. وكما جادل ديفيد سلون ويلسون David Sloan Wilson، قد يكون الدين أداة* تطورت من خلال التطور الثقافي لتمكين التعاون في جماعات كبيرة. وفكرة أن نحترم الله ونكون متعاونين طيبين ليست بالطبع فكرة جديدة. لطالما كان المؤمنون، وما زالوا، على حذرٍ ممن لا «يخشون الله»*.

يصير التعاون القسري*، من منظور ارتقائي/تطوري، أمرًا منطقيًا؛ لأنه لا يتطلب شيئًا أكثر من المصلحة الذاتية المباشرة من أي شخص معنيّ: يجني المرؤوسون المتعاونون مكافآت ويتجنبون عقوبات الرئيس، الذي يفيد بدوره -إذا كان من النوع الدنيوي- ويحصد منافع من خلال استغلال جماعة أكثر إنتاجًا من المرؤوسين. ومع ذلك قد يتساءل المرء إذا كانت المكافآت والعقوبات من الأطراف الثلاثة المهتمة يمكن أن تحقق الاستقرار للتعاون دون ليفياثان/سلطة أم لا. وهذا سؤال مهم؛ لأن الدراسات الإثنوغرافية تشير إلى أن مجتمعات ما قبل الزراعة كانت أكثر إعمالًا للمساواة*، دون وجود ليفياثان يملي على الجميع ما يجب عليهم فعله.

لننظر مرة أخرى في «عصبة اللصوص الكتومين». فقد تصورنا آنفًا العصبة جماعة من الأفراد الكتومين بطبيعتهم، ويتمثل التحدي بالنسبة لهم في منع وقوع الاستغلال من خارجهم. لكن العصبة قد تتضمن أيضًا أفرادًا قادرين تمامًا على اختيار أن يكونوا غير متعاونين. فيصبح التحدي هنا هو الحفاظ على أعضاء العصبة في حالة من الانسجام، والقيام بذلك دون رئيس ذي سلطان. هل يمكن لأعضاء العصبة حراسة وحماية أنفسهم؟

إذا كانت العصبة صغيرة، يمكن معاقبة السلوك غير المتعاون من خلال الانتقام المباشر، أي على طريقة العين بالعين: فإذا وشى آرت ببود، يمكن للأخير أن يعاقبه بحيث يصبح آرت في المرة القادمة أكثر تعاونًا. وهذا ما يسمى **المعاملة بالمثل المباشرة**؛ لأن بود يجني فائدة مباشرة من معاقبة آرت. لكن إذا كانت العصبة كبيرة -ونفترض أنها كذلك- فإن الأمر لا يستحق بالنسبة لبود أن يعاقب آرت؛ لأن وقتها لن يكون من المحتمل أن تكون هناك مرة قادمة. ومع ذلك، إذا كان أعضاء العصبة نوعًا ما على استعداد لمعاقبة بعضهم البعض بسبب الوشاية، حتى لو لم يكن لديهم شيء يكسبونه شخصيًا، فسيكون ذلك بمنزلة نعمة عظيمة للتعاون. وفي العصبة المليئة بالراغبين في توقيع العقاب، لن تكون هناك حالات

كثيرة من الوشاية، ولا من العقاب؛ لأن احتمالات التعرض للعقاب على الوشاية ستكون عالية جدًّا*.

يعد هذا الاستعداد العام لمعاقبة السلوك غير المتعاون نوعًا من **المعاملة بالمثل غير المباشرة***. غير مباشرة لأن أعضاء العصبة يتحملون تكلفة مباشرة عند توقيع العقاب عليهم، لكنهم يحصلون على فائدة غير مباشرة من العقاب الذي يوقعه الأعضاء الآخرون. إذا كان هذا يذكرك بمأساة المشاع الأصلية، فهذا ضروري. ذلك أن المعاملة بالمثل غير المباشرة من هذا النوع تعد في حد ذاتها شكلًا من أشكال التعاون والإيثار، أي وضع مصلحة الجماعة في الأولوية قبل المصلحة الذاتية. وبالتالي فإن هذا العقاب غالبًا ما يسمى «عقاب الإيثار». لكن هذا المصطلح قد يكون مضللًا؛ لأن القائم بتوقيع عقاب الإيثار* لا يحتاج إلى التفكير في مصلحة الجماعة. فقد يتمتع من يوقع هذا النوع من العقاب ببساطة بفكرة إلصاق العقاب بأشخاص أساءوا إليه أو لآخرين. ولتوضيح هذا الأمر بصورة أكبر، سنسمي هذا النوع من العقاب المكلف بـ **العقاب الداعم للمجتمع (prosocial)**[7].

ترى هل نعد معاقبين داعمين للمجتمع؟ اختبر نفسك: لنفترض أنه في مدينة أجنبية، على بعد آلاف الأميال، يوجد قاتل مغتصب قام بترويع العشرات من النساء والفتيات. سوف يستمر في القيام بذلك حتى يتم القبض عليه. هل ستدفع تحت اسم مجهول 25 دولارًا لضمان تقديم هذا القاتل المغتصب إلى العدالة؟ إن لم يكن 25 دولارًا، ماذا عن دولار واحد؟ إذا كانت إجابتك نعم، فتهانينا -أنت معاقب اجتماعي داعم للمجتمع. أنت على استعداد لدفع تكلفة شخصية لضمان تعاون الآخرين (تذكر مرة أخرى أن عدم الاعتداء هو شكل من أشكال التعاون).

تؤكد العديد من التجارب العملية أن الناس في واقع الأمر يصنفون على أنهم معاقبون داعمون للمجتمع*. أشهر هذه التجارب أجراها إرنست فيهر Ernst Fehr وسيمون غيشتر Simon Gächter، باستخدام ما يسمى «لعبة المنافع العامة Public Goods Game»*، وهي نوع من معضلة السجين متعددة الأفراد، تشبه مأساة المشاع. يحصل كل لاعب من اللاعبين على مخصصات مالية ثم يتم تقسيمهم إلى مجموعات. في كل جولة من اللعب يمكن لكل لاعب المساهمة بمبلغ من المال في صندوق

(7) هناك ترجمة دارجة في بعض المجالات لهذا المصطلح بأنه الاجتماعي الإيجابي، وقد رأينا أن الأقرب في هذا السياق هو الداعم للمجتمع في مقابل ما سيتناوله المؤلف لاحقًا من مصطلح مناقض وهو (anti-social) بمعنى المعادي للمجتمع [المترجم].

مشترك، والمال الذي يذهب إلى الصندوق يحصله المجرب ويضاعفه ويقوم بتقسيمه بالتساوي على اللاعبين. كل هذا يتم دون إفصاح عن هوية من وضع ماذا.

هنا يتمثل السلوك العقلاني الجماعي في أن يضع كل لاعب كل أمواله في صندوق مشترك. يؤدي هذا إلى زيادة مبلغ المال الذي يضاعفه المجرب إلى الحد الأقصى، وبالتالي يزيد من إجمالي مكتسبات المجموعة. على سبيل المثال، لنفترض أن أربعة لاعبين يبدأون بمبلغ 10 دولارات لكل منهم، ومن ثم يصبح مجموع ما وضعوه مجتمعين هو 40 دولارًا في الصندوق المشترك. يضاعف المجرب قيمة ما وضعوه، فيصبح 80 دولارًا، ثم يمنح كل لاعب 20 دولارًا. إنه لربح هائل. ومع ذلك، يظل الشيء العقلاني الذي يجب أن يتم على المستوى الفردي (إذا كان المرء أنانيًا) هو عدم وضع أي شيء على الإطلاق، أي مثل «الركوب مجانًا free ride» على حساب مساهمات اللاعبين الآخرين. بذلك يحتفظ الراكبون مجانًا بكل ما لديهم من أموال أصلية فضلًا عن حصة من مجموع المساهمات في الصندوق المشترك. في هذه الحالة يحصل الراكب المجاني وسط ثلاثة متعاونين على 25 دولارًا، بينما يبلغ صافي ما يحصل عليه المتسابقون الآخرون 5 دولارات فقط. تشبه لعبة الركوب المجاني في لعبة المنافع العامة لعبة الوشاية في معضلة السجينين وزيادة قطيع أحد الرعاة كما **يعن له** في مأساة المشاع.

في تكرار لعبة المنافع العامة المعتادة، يبدأ معظم الناس في التعاون، يضعون على الأقل بعض المال في الصندوق المشترك. لكن بعد ذلك يبدأ بعض الناس في الركوب مجانًا، فيساهمون بالقليل أو لا يساهمون بشيء. يدرك المتعاونون أنهم وقعوا ضحية استغلال فيقللون من مساهماتهم أو يلغونها. ومع انخفاض المساهمات من جولة إلى أخرى، يزيد عدد من يقولون: «ليذهب كل شيء إلى الجحيم»، فتنخفض المساهمات إلى لا شيء تقريبًا. أمرٌ مأساوي.

مع ذلك، عندما تتاح الفرصة للمتعاونين أن يعاقبوا الراكبين بالمجان، فإن الأمور تتغير في كثير من الأحيان. هنا تعني العقوبة «عقوبة مكلفة» -دفع مبلغ من المال لتقليل عائد لاعب آخر. على سبيل المثال، قد يدفع المرء دولارًا لتقليل مكافأة الراكب بالمجان بأربعة دولارات، بعد جولة من اللعب. هذا هو المكافئ الاقتصادي لقذف شخص بالثمار على رأسه. وعندما يقدم الفاحصون فرصة للمعاقبة، ترتفع المساهمات عادةً*. والأمر المهم هنا هو

أن هذا يحدث حتى عندما لا يكون لدى المعاقبين أي شيء يكسبونه من وراء العقاب والجميع يعرف ذلك. والأكثر من ذلك، أن التعاون في مجال فرض العقوبة غالبًا ما يكون فوريًا، ربما قبل أن يقوم أي شخص بالفعل بمعاقبة أي شخص. هذا يعني أن الراكبين بالمجان يتوقعون معاقبتهم لركوبهم مجانًا، حتى من قبل الأشخاص الذين لا يكسبون أي شيء (ماديًا) بمعاقبتهم.

ثمة نقاش محموم حول سبب كوننا معاقبين داعمين للمجتمع. يقول البعض إن العقاب الاجتماعي الداعم للمجتمع ليس سوى نتيجة ثانوية* لميل متطور نحو المعاملة المباشرة بالمثل وإدارة السمعة: نحن نعاقب الأشخاص الذين ليس لنا معهم مستقبل تعاوني؛ لأن أدمغتنا تفترض تلقائيًا أن الجميع شركاء متعاونون، وأن هناك دائمًا من يراقبنا. وهذه الافتراضات لا تبدو منطقية بالنسبة للحياة في فرقة صغيرة من الصيادين وملتقطي الثمار. إذ يعتقد البعض الآخر أن العقوبة الداعمة للمجتمع تطورت من خلال* الانتقاء البيولوجي أو الثقافي على مستوى الجماعات: العقاب الداعم للمجتمع مفيد للجماعة التي ينتمي إليها المرء، بواسطته يستطيع المرء مساعدة جماعته في التغلب على جماعات أخرى. إنه لجدال مدهش، لكننا لسنا بحاجة إلى اتخاذ موقف بشأنه. ما يهم بالنسبة لأهدافنا هو حدث العقاب الداعم للمجتمع، وأن يكون مناسبًا للتكوين النفسي المألوف حاليًا.

إن هذا النوع من العقاب، مثلما قد تتوقع، يكون مدفوعًا بالانفعالات. وقد سأل فيهر وغيشتر المشاركين عن شعورهم حيال أحد الراكبين بالمجان، عند مقابلته/ها خارج العمل. أشار معظم الناس إلى أنهم سيشعرون بالغضب، وأنهم يتوقعون أن يشعر الآخرون بالغضب تجاههم إذا انعكست الأدوار. ومن ثم قد يعن لنا تسمية هذا النوع الأخلاقي المميز من الغضب: **السخط المبرر (righteous indignation)**.

لعله لا يوجد مقام يتضح فيه اهتمامنا بكيفية تعامل الآخرين مع غيرهم أكثر من انخراطنا المكثف في الخيال. لو كنا أنانيين صرفًا، فلن ندفع ما يكفي من المال لسماع قصة مختلقة حول جماعة من الأيتام سيئي السمعة يستخدمون ذكاءهم في الشوارع ومواهبهم الغريبة في خداع عصابة من المجرمين. فنحن نجد في قصص الأبطال والأشرار أمرًا ما يستغرق جُلّ اهتمامنا لأنهم يشاركوننا انفعالاتنا الاجتماعية، تلك

الانفعالات التي توجه ردود أفعالنا تجاه المتعاونين والمحتالين في الحياة الواقعية. فنحن لسنا أطرافًا غير مهتمين.

الآلية الأخلاقية

من خلايا بسيطة إلى حيوانات فائقة الاجتماعية مثلنا، تمثل قصة الحياة على الأرض قصة تعاون متزايد التعقيد*. فالتعاون هو السبب في كوننا هنا، لكن، في الوقت نفسه، يشكل الحفاظ عليه أكبر تحدٍّ أمامنا. والأخلاق هي رد الدماغ البشري على هذا التحدي (للاطلاع على مناقشة حيوية وشاملة لهذه الفكرة، انظر كتاب جوناثان هايدت **العقل الصائب** (*The Righteous Mind*)).

كما علّمنا آرت وبود، هناك الكثير من الاستراتيجيات المتكاملة لإدخال الأفراد الأنانيين في الركن السحري التعاوني. فالاستراتيجيات التي تمكّن من حدوث التعاون في معضلة السجينين هي استراتيجيات عامة تنطبق على أي معضلة اجتماعية، وأي موقف يحدث فيه توتر بين **أنا** و**نحن**. على سبيل المثال، تُترجم استراتيجيات آرت وبود التعاونية بسهولة إلى استراتيجيات لتفادي مأساة المشاع: الرعاة الذين يهتمون ببعضهم البعض سيرغبون في الحد من أحجام قطعانهم. أما الراعي الذي لديه سلطان الليفياثان فيمكنه ضمان التزام الرعاة بالقواعد. فيمكن أن يحافظ الرعاة على التعاون من خلال تتبع الغشاشين داخل الجماعة والذود عنها من الغرباء الاستغلاليين. وهلم جرا. الأهم من ذلك ترجمة هذه الاستراتيجيات إلى حلول لمشكلات العالم الواقعي: ما يجري بالنسبة للرعاة الجشعين ينطبق على المتهربين من الضرائب، ورجال الأعمال المشبوهين، والمتسببين في التلوث بأنشطة غير شرعية، والمعتدين، و«الأصدقاء الأعداء frenemies»[(8)]، إلى غير ذلك (المزيد حول هذا في الفصل التالي).

إذن يمكن القول إن أدمغتنا الأخلاقية لديها مجموعة من الميول أو النزعات الانفعالية تخص كل استراتيجية من الاستراتيجيات التعاونية، وتتولى تنفيذ تلك الاستراتيجية. دعونا نستعرض:

(8) أشخاص نتعامل معهم بود على الرغم من وجود نفور حقيقي أو منافسة تدفع إلى الخصومة [المترجم].

الاهتمام بالآخرين: يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري لو أنهما ثمّنا مكاسب بعضهما البعض بالإضافة إلى ما يخص كل منهما. في مقابل هذه الاستراتيجية، يتحلى البشر بصفة **التعاطف**. فنحن من ناحية أعم، لدينا انفعالات تجعلنا **نهتم** بما يحدث للآخرين، لا سيما العائلة والأصدقاء والعشاق. كما أن انفعالاتنا تجعلنا مترددين في إلحاق الأذى بالآخرين بشكل مباشر وعن قصد و (إلى حد أقل) السماح للآخرين بالتعرض للأذى. وقد سميتُ هذا: **الحد الأدنى من اللياقة**.

المعاملة بالمثل المباشرة: يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري إذا علما أن عدم تعاونهما الآن سيحرمهما في المستقبل من فوائد هذا التعاون. في مقابل هذه الاستراتيجية، لدينا نحن البشر، ومعروف عنا أن لدينا، انفعالات ردود الفعل السلبية مثل **الغضب والاشمئزاز**، تلك التي تحفزنا على معاقبة الأفراد غير المتعاونين أو تجنبهم. وفي الوقت نفسه، فإننا نعتدل في هذه النزعات الانفعالية من خلال الميل إلى المغفرة، وهي استراتيجية تكيفية لعالم تقع فيه الأخطاء. كما أننا نقدم للآخر حوافز إيجابية للتعاون من خلال التعبير عن **امتناننا**.

الالتزام بالتهديدات والوعود: يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري إذا كانا ملتزمين بمعاقبة السلوك غير المتعاون لبعضهما البعض. في مقابل هذه الاستراتيجية، يتصف البشر غالبًا بأنهم **انتقاميون**. فكثير منا -وهذا **معروف** جيدًا- لديهم نزعات انفعالية تلزمنا بمعاقبة السلوك غير المتعاون، حتى عندما تفوق التكاليف الفوائد. وبالمثل، يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري إذا كانا ملتزمين بمعاقبة **نفسيهما** لكونهما غير متعاونين. في مقابل هذه الاستراتيجية، يتصف البشر أحيانًا بأنهم **شرفاء**، ومعروفون بنزعاتهم تجاه **الخزي والذنب** وانفعالات العقاب الذاتي. كما يمكن للبشر أيضًا إظهار ما يرتبط هنا بفضيلة **الولاء**، متضمنًا ذلك الولاء الذي يصاحبه حب. كما أن الولاء للسلطات العليا يتضمن أيضًا فضيلة **التواضع** وملكة **المهابة**.

السمعة: يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري إذا علما أن

عدم التعاون الآن سيحرمهما في المستقبل من فوائد هذا التعاون مع **الآخرين** الذين سيعرفون. في مقابل هذه الاستراتيجية، نمتلك نحن البشر **ملكة الحكم،** حتى كأطفال. فنحن نراقب كيفية تعامل الناس مع الآخرين ونضبط سلوكنا تجاههم وفقًا لذلك. ما هو أكثر من ذلك، أننا نضخم من تأثير أحكامنا من خلال ميلنا الذي لا يمكن كبته إلى إنتاج **الثرثرة** واستهلاكها. وتمشيًا مع هذا، فإننا نعد شديدي الحساسية لعيون الآخرين الشاخصة أو المراقبة، الأمر الذي يجعلنا **واعين بذاتنا**. عندما يفشل وعينا بأنفسنا وندرك أننا نخطئ، نشعر **بالحرج** بشكل واضح، مما يشير إلى أننا لن نخطئ في المستقبل.

الفرز: يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري من خلال الانتماء إلى مجموعة تعاونية، شريطة أن يتمكن أعضاء المجموعة من تعرف بعضهم البعض بشكل موثوق. في مقابل هذه الاستراتيجية، يعد البشر **قبليين** حساسين للغاية لما يدل على عضوية الجماعة، ويميلون بشكل حدسي إلى تفضيل أعضاء الجماعة (بمن فيهم الغرباء) على من هم خارج الجماعة.

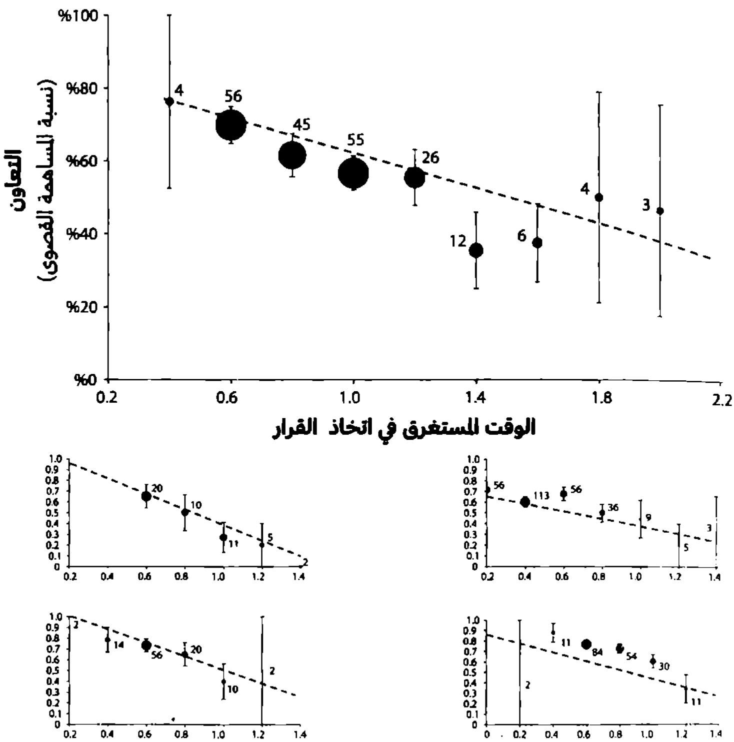
المعاملة بالمثل غير المباشرة: يمكن للسجينين الوصول إلى الركن السحري إذا كان هناك من يعاقبهما على عدم التعاون (أو مكافأتهما على التعاون). في مقابل هذه الاستراتيجية، يعد البشر **معاقبين داعمين للمجتمع،** يدفعهم **سخطهم المبرر** إلى معاقبة غير المتعاونين، على الرغم من عدم وجود ما يجنونه من وراء ذلك. وبالمثل، يتوقع الناس أن يشعر الآخرون بالسخط المبرر تجاه غير المتعاونين.

إذن، التعاطف، والحب العائلي، والغضب، والاشمئزاز الاجتماعي، والصداقة، والحد الأدنى من اللياقة، والامتنان، والانتقام، والحب الرومانسي، والشرف، والخزي، والشعور بالذنب، والولاء، والتواضع، والرهبة، وملكة الحكم، والثرثرة، والوعي الذاتي، والحرج، والقبلية، والسخط المبرر: هذه كلها سمات مألوفة في الطبيعة البشرية*، وجميع البشر المؤهلين اجتماعيًا لديهم فهم عملي لما هم عليه وما يفعلونه. ومع ذلك فقد كنا حتى وقت قريب نفتقر إلى فهم كيفية توافق كل هذه السمات

المتباينة في السيكولوجية البشرية مع بعضها البعض وسبب وجودها. لقد صُممت كل هذه الآلية النفسية بشكل مثالي لتعزيز التعاون بين الأفراد غير الأنانيين، وتنفيذ الاستراتيجيات التي يمكن إضفاء الطابع الرسمي عليها بمفاهيم رياضية مجردة وتفسيرها عبر سارقي البنوك المسجونين. أما في الوقت الحالي فلا توجد أي وسيلة لإثبات أن كل هذه الآلية النفسية تطورت، سواء بيولوجيًا أم ثقافيًا، لتشجيع التعاون، لكنها إن لم تكن كذلك، فسيكون هذا صدفة رهيبة.

وفقًا لوجهة نظر الأخلاقيات الإنسانية، يعد التعاون بطبيعته أمرًا بديهيًا/حدسيًا. لا نحتاج إلى سبب من خلال منطق التعاون كي نمارسه. في مقابل ذلك، لدينا مشاعر تمارس هذا التفكير نيابة عنا. لاختبار هذه الفكرة، أجريتُ بالتعاون مع ديفيد راند David Rand ومارتن نوفاك Martin Nowak سلسلة من الدراسات*. فقمنا أولًا بإعادة تحليل البيانات الناجمة عن كثير من التجارب المنشورة التي استخدمت معضلة السجينين ولعبة المنافع العامة. ونظرنا بشكل أكثر تحديدًا في الوقت الذي يستغرقه الناس في اتخاذ القرار. وقد وجدنا، مرارًا وتكرارًا، النمط نفسه. كلما قرر الأشخاص في وقت أسرع، تعاونوا أكثر، وذلك تمشيًا مع فكرة أن التعاون أمر بديهي (انظر الشكل 2-5).

أجرينا أيضًا، في وقت لاحق، ما يخصنا من ألعاب المنفعة العامة، حيث أجبرنا بعض الأشخاص على اتخاذ قرار سريع (أقل من عشر ثوان) وأجبرنا آخرين على اتخاذ القرار ببطء (أكثر من عشر ثوان). كما كان متوقعًا، فإن إجبار الناس على اتخاذ القرارات بشكل أسرع جعلهم أكثر تعاونًا، فيما كان الأبطأ أقل تعاونًا (أكثر احتمالًا أن يكونوا من الراكبين مجانًا). وفي تجارب أخرى، طلبنا من الأشخاص، قبل أن يخوضوا لعبة المنافع العامة، أن يكتبوا عن مرة خدمهم فيها حدسهم جيدًا، أو مرة أدى فيها التفكير الدقيق إلى ضلالهم. وقد كان للتفكير في مزايا التفكير الحدسي (أو مساوئ التفكير المتأني) أن يجعل الناس أكثر تعاونًا. وبالمثل، كان للتفكير في مزايا التفكير الدقيق (أو عيوب التفكير الحدسي) أن يجعل الناس أقل تعاونًا. تؤكد هذه الدراسات النقطة الرئيسية لهذا الفصل: في صلب أدمغتنا الأخلاقية، توجد برامج نفسية مؤتمتة تمكّن التعاون وتيسره.



الشكل 2-5. بيانات الوقت المستغرق في اتخاذ القرار من خمس تجارب عن التعاون: من المرجح أن يضع أصحاب القرار الأسرع المصلحة الجماعية فوق المصلحة الفردية، مما يشير إلى أن التعاون (على الأقل في بعض السياقات) أكثر بديهية من أنانية**.

(ملاحظة: من واقع هذه الدراسات، قد تستنتج أن الحدس هو مصدر كل الأشياء الجيدة وأن التفكير الدقيق هو عدو الأخلاق. لكن هذا سيكون خطأ. بل في الواقع إنه الخطأ الذي وضعت هذا الكتاب لتصحيحه. إذ أن ما تبينه هذه الدراسات هو أن غرائزنا الاجتماعية قادرة بدرجة هائلة على تجنب مأساة المشاع. وهذه، كما ذكر سالفًا، ليست المأساة الوحيدة. سنفصّل في هذا لاحقًا.

لقد أطلقت على الآلية السيكولوجية الوارد تفسيرها في هذا الفصل

«الآلية الأخلاقية»، لكن يبدو أن المساواة بين ما هو «أخلاقي» و«تعزيز التعاون» أمر غريب، على الأقل لسببين. أولًا، هناك ظواهر أخلاقية معترف بها تبدو غير مرتبطة بالتعاون. على سبيل المثال، في بعض الثقافات يعتبر تناول بعض الأطعمة أو ممارسة بعض الأعمال الجنسية بمجرد التراضي غير أخلاقي. فكيف تساعد هذه المحظورات الناس على التعاون؟

لكي أكون واضحًا، فإن تسميتي الأدوات النفسية التي تمتلكها أدمغتنا باسم «آلية أخلاقية»، لا أقصد من ورائها أنها تُستخدم حصرًا لتعزيز التعاون. بل أقول، بدلًا من ذلك، إننا نمتلك هذه الآلية في رؤوسنا بسبب ما تلعبه من دور في تعزيز التعاون. وهذا لا يعني أن الآلية الأخلاقية لا يمكن استخدامها لأشياء أخرى. فالأنف، على سبيل المثال، يمكن أن يستخدم في تثبيت النظارة، لكنه لم يتطور لهذا الغرض. وبالمثل، فإن السخط المبرر الموجه نحو المثليين، على سبيل المثال، قد لا يفعل شيئًا لتعزيز التعاون، ومع ذلك فإن قدرتنا على السخط المبرر قد تكون موجودة بسبب الدور الذي يلعبه في تعزيز التعاون. ومع ذلك، فإن بعض الممارسات الأخلاقية التي يبدو أنها لا علاقة لها بالتعاون قد تكون في الواقع ذات صلة به. على سبيل المثال، قد يؤدي الحظر الهندوسي لأكل الأبقار إلى زيادة الإمداد الغذائي* بأن يجعل الأبقار هذه مصدرًا طويل الأجل للحليب بدلًا من كونها مصدرًا قصير الأجل للحوم. كذلك أخلاقيات العمل البروتستانتية، التي تجمع بين الإنتاجية العالية والاستهلاك المحدود، تسفر عن المزيد من الموارد للمجتمع. حتى محظورات ممارسة العادة السرية، وهو فعل خاص أكثر من أي شيء آخر، قد يخدم وظيفة اجتماعية: فأي مؤسسة تعاونية مثل الكنيسة قد تزيد من قوتها من خلال الحفاظ على احتكار نعمة الزواج مع عرقلة الطرق البديلة للإشباع الجنسي*.

ثانيًا، قد يبدو أن بعض ما سميته «آلية أخلاقية» **غير أخلاقي** (amomral)، إن لم يكن **لا أخلاقيًا** (immoral). فمن المؤكد أن الاهتمام بالآخرين أمر أخلاقي، ويمكن للمرء أن يقول الشيء نفسه عن إعمال القواعد التعاونية دون أنانية. لكن ماذا عن المعاملة بالمثل المباشرة؟ ميلنا إلى تجنب أو معاقبة الأشخاص الذين فشلوا في التعاون معنا قد يعزز التعاون، لكن هذا تحديدًا لا يبدو أخلاقيًا. على العكس، يبدو أنه صورة بسيطة من المصلحة الذاتية. وماذا عن ذائقة الانتقام لدينا التي هي بشرية باقتدار؟ هذا، أيضًا، قد يعزز التعاون، ومع ذلك، فإنه يصيب

الكثيرين منا بعيدًا عن كونهم محط إعجاب-أخلاقيًا.

في الواقع، إن تسمية هذه الآلية النفسية بأنها «أخلاقية»، أمر لا أؤيده، على الأقل في مجمله. فعلى العكس من ذلك، وكما سنرى قريبًا، أعتقد أن آليتنا الأخلاقية تجعلنا نواجه الكثير من المتاعب غير الضرورية. ومع ذلك، من وجهة نظر علمية وصفية بحتة، من المهم أن نفهم أن سمات سيكولوجيتنا هذه، التي لا يُعتبَر كثير منها محط إعجاب، ما هي إلا أجزاء من كلّ عضوي، مجموعة من التكيفات النفسية التي تطورت لتمكين التعاون. علاوة على ذلك، من المهم أن نفهم أن هذه الآلية النفسية هي المصدر الدنيوي لكل ما لا ننكر أنه أخلاقي. بعبارة أخرى، ليس كل ما تطور لتعزيز التعاون يمكن الإشادة به صوابًا على أنه «أخلاقي»، بل لن يكون هناك على الأرض ما يستحق الثناء بوصفه «أخلاقيًا» لو لم تكن أدمغتنا مصممة للتعاون.

لماذا إذن صممت أدمغتنا للتعاون؟ يمكن أن يكون ذلك لأن الله صممها على هذا النحو. أو يمكن أن يكون مجرد حادث عرضي من حوادث الطبيعة. لكننا تجاوزنا منذ زمن الخيار القاطع بين الإرادة الإلهية والصدفة*. إذ يبدو أن لدينا أدمغة تعاونية، لأن التعاون يوفر فوائد مادية، وموارد بيولوجية تمكّن جيناتنا من إنتاج المزيد من النسخ منها. فمن روث التطور تنمو زهرة الخير البشري.

الفصل الثالث

الصراع على المراعي الجديدة

يمتلك رعاة المراعي الجديدة أدمغة ممتلئة بالآليات الأخلاقية المصممة للتعاون، ومع ذلك فإن حياتهم يشوبها العنف بين القبائل. حتى في اللحظات الأكثر هدوءًا التي تمر على هذه القبائل، تدب بينها خلافات عميقة حول كيفية عيش البشر. لماذا؟ في الفصل السابق، قمنا بجولة في الآلية الأخلاقية التي تجعلنا متعاونين، والبرامج النفسية التي تمكّننا من الوصول إلى الركن السحري وتجنب مأساة المشاع. وفي هذا الفصل، سنلقي نظرة ثانية على آليتنا الأخلاقية، هذه المرة لنفهم سبب فشلنا في كثير من الأحيان داخل عالمنا الحديث. لماذا تفشل أدمغتنا الأخلاقية، التي تبلي بلاءً حسنًا في تفادي مأساة المشاع، في تجنب مأساة أخلاق الفطرة السليمة معظم الأحيان؟

سيكولوجية الصراع

تتمثل العقبات النفسية أمام التعاون بين القبائل في نوعين من الميول العامة. أولًا، هناك أنانية قديمة واضحة على مستوى الجماعة، تُعرف أيضًا باسم **القَبلية**. إذ يمكن الجزم أن البشر دائمًا ما يضعون ذواتهم «نحن» في المقدمة قبل الآخرين «هم». ثانيًا، فيما هو أبعد من القبلية، تتميز الجماعات بتباينات حقيقية في القيم والنزاعات المتعلقة بـ **شروط** التعاون المناسبة. فالخلاف بين الرعاة الشماليين والجنوبيين، على سبيل المثال، يتجاوز مجرد الأنانية القبلية. إذ يؤمن الشماليون الفرديون أنه من الخطأ إجبار رعاة حكماء ومثابرين على دعم الرعاة الحمقى أو الكسالى. وبالمثل، يؤمن الجنوبيون الجماعيون أنه من الخطأ ترك أفراد جماعتهم، خاصة ضحايا الظروف المؤسفة، نهبًا للجوع بينما توجد وفرة لدى الآخرين. ومن ثم في استطاعة الجنوبيين والشماليين من الرعاة أن يتقاتلوا على أشياء كثيرة دون أن يكونوا أنانيين.

هـذان الميـلان في الـصراع القبلي يتداخلان بطريقة طبيعية. أي أن الجماعات يمكن أن يكون لديها أسباب **أنانية** لتحبيذ بعض القيم الأخلاقية على غيرها، وهي ظاهرة أسميها **الإنصاف المنحاز** (**biased fairness**). الشماليون فرديـون للغاية؛ والجنوبيون جماعيون للغاية. مـاذا عن الشرقيين والغربيين الأكثر اعتدالًا؟ لنفترض أن المراعي الشرقية أكثر خصوبة من تلك الموجودة في الغرب، مما يجعل الشرقيين أغنياء نسبيًا والغربيين فقراء نسبيًا أيضًا. وفي مواجهة احتمال دعم أبناء عمومتهم الأشد فقرًا، قد يتوقع المرء أن يميل الشرقيون نحو الفردية والابتعاد عن الجماعية. ومن ثم نتوقع أن يفعل الغربيون العكس. ومن واقع ميلهم لاتجاهات أخلاقية متضادة، قد لا يرى الشرقيون والغربيون أنفسهم منحازين بأي شكل من الأشكال. والحقيقة أن هذا الميل قد يحدث على مر الأجيال، وذلك بحيث لا يغير أي فرد رأيه/ها حول كيفية تنظيم المجتمعات.

إن بعض الخلافات الأخلاقية الحقيقية تعد في جوهرها مسائل لتأكيد الفكرة. إذ ليس الأمر أن الجنوبيين عميان عن الظلم الذي تنطوي عليه عملية الأخذ من الحكيم والكادح لإعطاء الأحمق والكسول. فالواقع أن الشكوى الأكثر شيوعًا بين الجنوبيين هي من الجيران الحمقى أو الكسالى المعتادين على الركوب مجانًا. ومع ذلك يؤمن الجنوبيون الجماعيون أنه من غير المعقول ترك أعضاء جماعتهم، حتى هؤلاء الحمقى أو الكسالى، يموتون جوعًا في أوقات الوفرة. وبالمثل، ليس الأمر أن الشماليين المزدهرين لا يتعاطفون مع من هم أقل حظًا، حتى الحمقى والكسالى. فالشماليون المتمتعون برخاء يؤدون تبرعات خيرية لمساعدة مثل هؤلاء. ومع ذلك فإنهم يعترضون على **إجبارهم** على مساعدة الحمقى والكسالى، **وإضفاء الشرعية** على الحماقة والكسل عن طريق منح الحمقى والكسالى **الحق** في الحصول على المساعدة. فهم يقولون إن هذا يقوض المجتمع بأسره، وهو أسوأ من ترك بعض الناس يموتون.

هناك من الاختلافات الأخلاقية الأخـرى بين الجماعات ما لا يصنف بوصفه مسائل لتأكيد الفكرة. بعض الجماعات لها قيم أخلاقية لا يشاركها الغرباء، على الأقل ليس في تفاصيلها الخاصة. لكن هذه القيم، تبدو من الخارج تعسفية وغريبة، ومن الداخل منطقية تمامًا، بل في الغالب تكون مقدسة. لنأخذ، على سبيل المثال، القبيلة التي تعتقد أنه من المكروه أن تكشف المرأة شحمة الأذن في الأماكن العامة. لا ترى القبائل الأخرى شيئًا خاطئًا في شحمة الأذن المكشوفة، ولا يرون أي سبب لقبول هذا الحظر إذا

أزعجهم ذلك. وبالمثل، تمنح بعض القبائل سلطة أخلاقية وسياسية لأفراد معينين ومؤسسات ونصوص وآلهة معينة. على سبيل المثال، ينص الكتاب المقدس الخاص بإحدى القبائل على أنه لا يجوز الخلط بين الأغنام البيض والأغنام السود في حظيرة واحدة. ويؤكد هذا المبدأ القائد الأعلى للقبيلة، الذي يتحدث باسم رب الأرباب جميعًا وكلمته معصومة. وحتى هنا أيضًا، لا يعد الخلاف مجرد فرق في الدرجة: فهناك أعضاء في قبائل أخرى لا يمنحون أي سلطة على الإطلاق لا للكتاب، ولا للإله، ولا الزعيم.

إن الخلافات التي تدور حول مَن مِن الناس، أو الآلهة، أو النصوص لديه سلطان، هي خلافات تُفضي أيضًا إلى خلافات حول مسائل الواقع الدنيوي. إذ وفقًا لكتاب إحدى القبائل المقدس، تمثل المراعي الجديدة موطن أجداد هذه القبيلة، وقد طُردوا منها منذ زمن بعيد. وهذا أمرٌ ترفضه القبائل الأخرى باعتباره خيالًا يخدم المصلحة الذاتية لهذه القبيلة. ومن ثم يسألون: «أين الدليل؟». ويرد المؤمنون: «الدليل هنا في الكتاب المقدس!». ومعتقدات من هذا النوع هي معتقدات **محلية**، مما يعني أنها مرتبطة ارتباطًا لا ينفصم بالتزامات تجاه أشخاص ونصوص وآلهة معينين -كيانات يشار إليها بأسماء علم. ولعل المصطلح الأقل حيادية -وقد يقول البعض: الأكثر ملاءمة- لهذه المعتقدات هو أنها **محدودة أو ضيقة الأفق** (**parochial**). مع ذلك، نادرًا ما يرى المؤمنون مثل هذه المعتقدات بوصفها ضيقة الأفق أو حتى محلية. فمن وجهة نظرهم، أي المؤمنين، تعكس هذه المعتقدات المعرفة التي يسوقها نظام أخلاقي شامل، يفشل أعضاء القبائل الأخرى في تقديرها، لأي سبب كان.

إذن، يمكن القول إن بعض أسباب تقاتل المراعي الجديدة أن كل قبيلة تحابي نحن على هم، وبعض الأسباب الأخرى أن القبائل المختلفة ترى العالم من خلال عدسات أخلاقية مختلفة. فيما يلي من نقاط في هذا الفصل، سنبحث في سيكولوجيا وسوسيولوجيا الصراع الأخلاقي.

القبَلية

ربما كان السبب الأكثر وضوحًا للصراع على المراعي الجديدة هو القبلية، أي تفضيل (في الغالب دون أسفٍ) أعضاء الجماعة على من خارجها. ستكون هذه الجزئية قصيرة جدًّا؛ لأنه لا يوجد أدنى شك في أن البشر لديهم ميول

قبلية تعزز الصراع. وبقدر وجود جدال حول ميولنا القبلية، فإنه لا يتعلق بما إذا كان لدينا هذه الميول أم لا، بل سبب وجودها*. وفي رأيي، تشير الأدلة بقوة إلى أن لدينا ميولًا قبلية فطرية. تشير التقارير الأنثروبولوجية، مجددًا، إلى أن المحاباة والمركزية العرقية داخل الجماعة هما من العوالم البشرية. فالأطفال الصغار يحددون أعضاء الجماعة ويحابونهم بناءً على الإشارات اللغوية. إذ تكشف اختبارات زمن رد الفعل (IAT) عن ارتباطات سلبية واسعة النطاق مع الأشخاص خارج المجموعة بين البالغين والأطفال، بل القرود أيضًا. فيفضل الناس بسهولة أعضاء الجماعة على مَن هم من خارجها، حتى عندما تكون تلك الجماعات قد تحددت بشكل عشوائي وعرضي. فالناس دائمًا على استعداد لاستبدال مخططات التصنيف الائتلافية البديلة بمخططات تصنيف عنصرية، لكنهم لا يفعلون الشيء نفسه فيما يتعلق بالتصنيف الجندري/النوع الاجتماعي، كما تنبأت به التفسيرات التطورية لعلم نفس الائتلاف البشري. فهناك ناقل عصبي، هو الأوكسيتوسين، يجعل الناس يفضلون أعضاء الجماعة بشكل انتقائي. وأخيرًا، فإن جميع التفسيرات البيولوجية لتطور التعاون مع غير الأقارب تشتمل على تفضيل المرء شركاء التعاون (معظمهم أو جميعهم ينتمون إلى جماعة واحدة) على من عداهم. والحقيقة أن بعض النماذج الرياضية تشير إلى أن الإيثار داخل الجماعات لا يمكن أن يتطور دون العداوة بين هذه الجماعات*.

موجز القول، يبدو أننا، بطبيعتنا، قبليون، بل نحن، يقينًا، قبليون. وهذا ما يؤدي حتمًا إلى مشكلات -تقع لا محالة عندما تسعى الجماعات البشرية للعيش معًا- وهي على أية حال مشكلات **لا يمكن التغلب عليها**.

التعاون، بأي شروط؟

لا شك أن القبلية تُصعّب التواصل بين الجماعات، لكن الأنانية على مستوى الجماعة ليست هي العقبة الوحيدة. إذ تكشف الدراسات المشتركة عبر الثقافات أن الجماعات البشرية المختلفة لديها أفكار مختلفة بشكل لافت للنظر حول الشروط المناسبة للتعاون، وما ينبغي أن يتوقعه الناس، و ما ينبغي ألا يتوقعوه من بعضهم البعض.

في مجموعة من التجارب اللافتة، تعاون جوزيف هينريش Joseph Henrich وزملاؤه مع علماء أنثروبولوجيا من دارسي المجتمعات الصغيرة

حول العالم*، ومن بينها مجتمعات في إفريقيا وأمريكا الجنوبية وإندونيسيا وبابوا غينيا الجديدة. وكان لديهم أعضاء في هذه المجتمعات يلعبون ثلاث ألعاب اقتصادية، كلها مصممة لقياس رغبة الناس في التعاون وتوقعاتهم بشأن رغبة الآخرين. اثنتان من هذه الألعاب، لعبة الديكتاتور ولعبة المنافع العامة، عرضنا لهما في الفصل السابق. أما اللعبة الثالثة فتسمى «لعبة الإنذار الأخير Ultimatum Game»*.

في هذه اللعبة يقدم أحد اللاعبين، وهو الطرف المقترح، اقتراحًا حول كيفية تقسيم مبلغ من المال بينه وبين المستجيب. ويمكن للمستجيب قبول أو رفض الاقتراح. فإذا قبل المستجيب عرض مقدم الاقتراح (على سبيل المثال، «أنا أحصل على ستة؛ وأنت تحصل على أربعة»)، يتم تقسيم المال على النحو المقترح. وإذا رفض المستجيب العرض، فلن يحصل أحد على أي شيء. وكالعادة، كل هذا يتم بشكل مجهول. تقيس لعبة الإنذار بشكل أساسي إحساس الناس بالإنصاف في تقسيم الموارد. تعكس العروض الكبيرة وجود رغبة في المشاركة، إما لأن مقدم العرض يرى أنه شيء عادل يجب القيام به أو لأنه يتوقع أن يرى المستجيب ذلك على هذا النحو. أما العروض المنخفضة فهي تعكس الشعور بالاستحقاق الفردي وتوقع أن يحترمها الآخرون. أما رفض العرض فيعني «عرضك غير عادل، وأنا على استعداد أن أدفع مقابل أن أقول ذلك».

وجد هنريش وزملاؤه أن عروض لعبة الإنذار الأخير النموذجية منها تختلف على نطاق واسع من مجتمع إلى آخر. عند أحد طرفي المدرج، لدينا إحدى قبائل الشعب الأصلي في بيرو وتدعى ماشيغينغا Machiguenga، قدمت في المتوسط 25 في المئة من الأموال للمستجيبين. تمشيًا مع هذا، رُفض عرض واحد فقط من أصل خمسة وعشرين عرضًا. عرضت ماشيغينغا القليل وتوقعت القليل من بعضها البعض. وهذا ما يختلف تمامًا عما نراه في الولايات المتحدة ودول صناعية غربية أخرى، حيث يبلغ متوسط العرض حوالي 44 بالمئة، والعرض الأكثر شيوعًا هو 50 بالمئة، وتم رفض العروض التي تقل عن 20 بالمئة تقريبًا نصف عدد مرات التجربة. هناك بعض المجتمعات الصغيرة تبدو مثل المجتمعات الغربية إلى حد ما. على سبيل المثال، عرضت مجموعة من القرويين الذين أعيد توطينهم في زيمبابوي 45 في المئة في المتوسط، ورفضوا نحو نصف العروض المنخفضة. على النقيض من كل ما سبق، قدم شعب آشي Aché في باراغواي ولاميلارا

Lamelara في إندونيسيا عروضًا تزيد في المتوسط على 50 بالمئة، وقبلت جميع العروض. وكثيرًا ما عرض شعب الأوو في بابوا غينيا الجديدة عروضًا تزيد على 50 بالمئة، لكن المستجيبين رفضوا هذه العروض السخية بقدر ما رفضوا العروض المنخفضة. الآلية الأخلاقية في أدمغتنا تعمل بشكل مختلف في أماكن مختلفة.

لعبة المنافع العامة هي، مرة أخرى، النسخة العملية لمأساة المشاع. إذ يمكن للأفراد المساهمة في صندوق مشترك، تتضاعف قيمته بواسطة الفاحص، ثم يتم تقسيمها بالتساوي بين جميع اللاعبين. يعمل الأفراد على زيادة أرباحهم إلى الحد الأقصى عن طريق عدم المساهمة (الركوب المجاني)، أما المجموعات فتزيد من أرباحها من خلال المساهمة الكاملة. تولد ألعاب المنافع العامة النموذجية في الغرب (باستخدام طلاب الجامعات) متوسط مساهمات تتراوح بين 40٪ و 60٪، حيث يساهم معظم اللاعبين إما بكل شيء أو لا شيء (ومن المثير للاهتمام أن السلوك التعاوني للأمريكيين حساس للغاية للإشارات السياقية. على سبيل المثال، يختلف التعاون في معضلة السجينين اختلافًا كبيرًا اعتمادًا على ما إذا كانت اللعبة تسمى «لعبة وول ستريت Wall Street Game» أو «لعبة المجتمع»*). وبين أبناء شعب الماشيغينغا، في المقابل، ساهم اللاعبون بنسبة 22 بالمئة فقط في المتوسط، ولم يكن هنا لاعب واحد أسهم بشكل كامل. وخلافًا أيضًا للشعوب الغربية فقد جاء أداء شعب تسماني Tsimané في بوليفيا، ليشغل متوسط المدرج، مع قلة قليلة من الأفراد الذين لم يعطوا شيئًا وقلة قليلة منهم قدموا كل شيء. هنا، أيضًا، نرى تباينًا واسعًا من مكان إلى آخر.

أما لعبة الديكتاتور فهي في الحقيقة ليست لعبة بالمعنى الدقيق؛ لأن «مقدم العرض» يتمتع بالسيطرة الكاملة. وهي، للتذكرة مرة أخرى، يتم فيها منح شخص واحد مبلغًا من المال مع خيار منح كل المبلغ، أو بعض منه، أو عدم إعطاء أي شيء لشخص آخر. في لعبة الديكتاتور يقدم طلاب الجامعات الغربيون عادة 50 في المئة أو لا شيء، بما يتوافق مع سلوكهم في ألعاب المنافع العامة. (وهنا أيضًا، يختلف سلوك الأمريكيين بشكل كبير مع السياق. يميل الأمريكيون إلى عدم تقديم شيء* في لعبة الديكتاتور عندما يتم إعادة صياغة الخيارات من خلال طرح خيار ثالث لإبعاد المال عن شخص غريب). وبالمثل، يُظهر شعب تسماني نموذجًا ثقافيًا ثابتًا، فيعرض 32 في المئة في المتوسط، ودائمًا ما يقدمون شيئًا. أما بين أبناء شعب

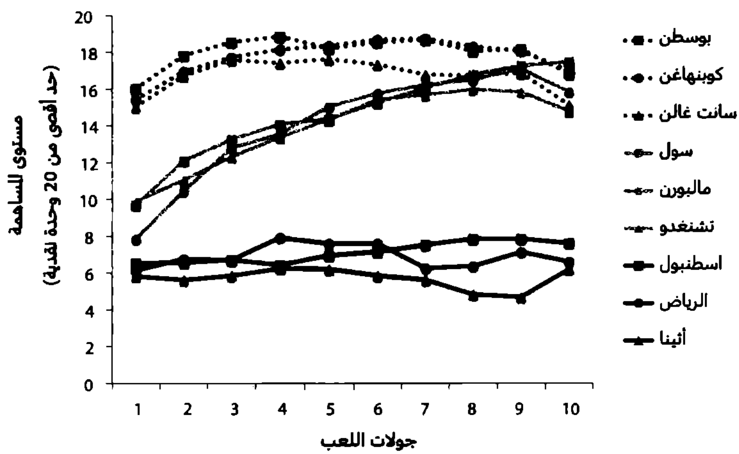
الأورما Orma في كينيا، فكان العرض الأكثر شيوعًا هو 50 بالمئة. فيما كان العرض الأكثر بين أبناء شعب الهادزا Hadza في تنزانيا، هو 10 بالمئة. كما قد تتوقع، فإن المجتمعات التي يكون فيها الناس أكثر تعاونًا هي أيضًا المجتمعات التي يكون فيها الأشخاص أكثر استعدادًا لمعاقبة الأشخاص غير المتعاونين* (قد يتساءل المرء: ما علاقة لعبة الديكتاتور بالتعاون، مع أن هذه «اللعبة» أحادية الجانب لا تتضمن أي تعاون؟**).

لماذا يلعب الناس من ثقافات مختلفة هذه الألعاب بشكل مختلف؟ كما قد تتوقع، تعكس الطريقة التي يلعب بها الناس هذه الألعاب الطريقة التي يعيشون بها. وقد وصف هنريش وزملاؤه هذه المجتمعات بطريقتين. أولًا، أعطوا كل مجتمع مرتبة من حيث «منافع التعاون»، مما يشير إلى مدى استفادة الناس في هذا المجتمع من التعاون. على سبيل المثال، تحصل عائلات شعب الماشيغينغا دخلها بشكل مستقل، في حين يصطاد أبناء اللاميلارا في إندونيسيا الحيتان في مجموعات كبيرة تتألف من عشرات أو أكثر. تمشيًا مع أنماط حياتهم الاقتصادية، فإن اللاميلارا يقدمون حوالي ضعف ما يقدمه الماشيغينغا في لعبة الإنذار الأخير. كذلك صنف المجربون هذه المجتمعات من حيث «تكامل السوق»، أي مدى اعتمادهم على التبادل السوقي في حياتهم اليومية (على سبيل المثال، إن كنا نشتري طعامنا أم ننتجه بأنفسنا). وكما ذكرنا في الفصل الأول، تعد المشاركة في اقتصاد السوق شكلًا من أشكال التعاون واسع النطاق. وجد هنريش وزملاؤه أن عائدات التعاون وتكامل السوق تفسر أكثر من ثلثي الاختلاف بين هذه الثقافات. فقد أظهرت دراسة حديثة* أن تكامل السوق عبر المجتمعات يعد مؤشرًا ممتازًا على الإيثار في لعبة الديكتاتور. في الوقت نفسه، كثير من العوامل التي قد نتوقع أن تكون مؤشرًا مهمًا على السلوك التعاوني -مثل جنس الفرد وعمره وثروته النسبية، أو مقدار المال المعرض للخطر- لم يكن لها سوى قوة تنبؤية ضعيفة.

تأتي هذه النتائج التجريبية متوافقة مع الممارسات الثقافية بطرق أكثر تحديدًا. ولنأخذ بعين الاعتبار، على سبيل المثال، شعبي الأور وغناو Gnau في بابوا غينيا الجديدة، اللذين عرضا مرارًا أكثر من 50 بالمئة في لعبة الإنذار الأخير، وكثيرًا ما يرفضان مثل هذه العروض السخية. وقد اتضح أن هذه الجماعات لديها ثقافات لتقديم الهدايا، حيث إن قبول الهدية الكبيرة يلزم المرء بسداد الهدية، ويجعل متلقي الهدية في موقف الخضوع لمن يقدمها. وكان شعب الآشي في باراغواي من بين أكثر لاعبي الإنذار الأخير سخاءً،

حيث قدم جميع اللاعبون تقريبًا أكثر من 40 بالمئة. مما يعني أن هذه الجماعة شديدة الجماعية. فعادة ما يترك الموفقون في الصيد من جماعة الآشي صيدهم على حافة المخيم ويعلنون إخفاقهم؛ فيعثر عليه آخرون ويتقاسمه جميع من في المخيم بالتساوي. أما أبناء شعب الأورما في كينيا، وهم أيضًا يتحلون بالجماعية إلى حد كبير، فقد أطلقوا بعفوية على لعبة المنافع العامة اسم هارامبي (harambee)، في إشارة إلى ممارستهم للعمل معًا في مشاريع جماعية مثل بناء المدارس والطرق. وقد ساهم أبناء هذا الشعب بنسبة 58 بالمئة من مخصصاتهم في لعبة المنافع العامة.

في الآونة الأخيرة، درس بنديكت هيرمان Benedikt Herrmann وزملاؤه التعاون والعقاب في مجتمعات كبيرة الحجم*، وجاءت النتائج مذهلة أيضًا. لعب الناس في مدن حول العالم مرات متكررة لعبة المنافع العامة حيث يمكن للاعبين معاقبة الراكبين مجانًا. يوضح الشكل 3-1 بعض النتائج.



شكل 3-1 الناس من مدن مختلفة يلعبون سلسلة من ألعاب المنافع العامة.

وقد تبين التنوع الواسع في مستويات التعاون ومساراته.

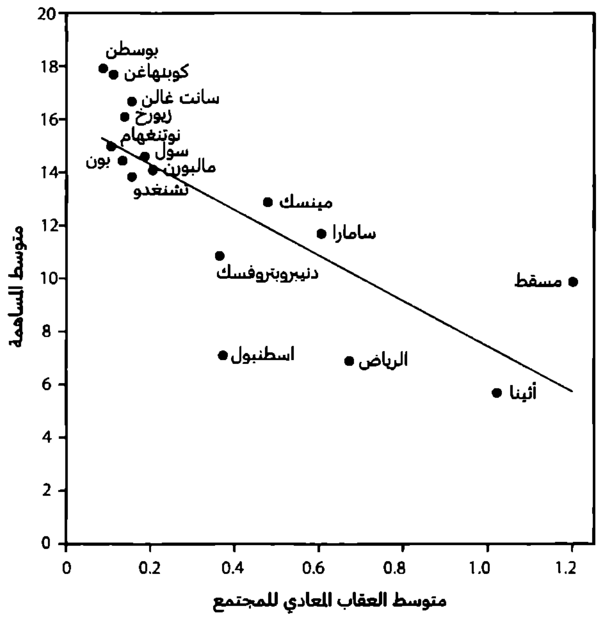
في الشكل أعلاه، يمثل المحور س، جولة اللعب (الجولة الأولى،

الثانية، ...)، فيما يمثل المحور ص متوسط المساهمة. أولًا، ستلاحظ أنه منذ البداية، يساهم الأشخاص في مدن مختلفة بمستويات مختلفة جدًا، حيث يساهم أشخاص في أثينا والرياض وإسطنبول بما يزيد قليلًا على 25 في المئة من مخصصاتهم في المتوسط، ويساهم الناس في بوسطن، وكوبنهاغن، وسانت غالن بأكثر من 75 في المئة. ثانيًا، هناك ثلاثة أنماط مختلفة تقريبًا تتعلق بكيفية لعب الألعاب بمرور الوقت. في أماكن مثل كوبنهاغن تبدأ المساهمات عالية وتظل مرتفعة؛ لأن معظم الناس مستعدون للتعاون في البداية، وكذلك لأن الناس سيدفعون مقابل معاقبة القلة الذين لا يتعاونون (حتى في أماكن مثل كوبنهاغن، ينهار التعاون مع مرور الوقت إذا لم تكن هناك فرصة للمعاقبة). ثم هناك أماكن مثل سول، حيث تبدأ المساهمات مرتفعة نسبيًا ثم ترتفع إلى مستويات عالية جدًا مع كبح جماح الراكبين مجانًا عبر توقيع العقاب. وأخيرًا، هناك أماكن مثل أثينا والرياض وإسطنبول، حيث تبدأ المساهمات منخفضة وتبقى منخفضة. هذه المجموعة الأخيرة من النتائج مثيرة للدهشة: بالنظر إلى أن المتعاونين في هذه الأماكن يمكنهم معاقبة الراكبين بالمجان، فلماذا لا يتعاظم التعاون مع مرور الوقت بالطريقة التي يعمل بها في مدينة سول؟

اتضح أنه في أماكن مثل أثينا والرياض وإسطنبول، هناك قوة اجتماعية معارضة. ففي هذا الإصدار من لعبة المنافع العامة، يمكن للمتعاونين معاقبة الراكبين بالمجان، ولكن للأخيرين أيضًا أن يعاقبوا المتعاونين، وهي ظاهرة تُعرف باسم «العقوبة المعادية للمجتمع». وفي أماكن مثل أثينا، غالبًا ما يدفع الأشخاص الذين لم يساهموا في الصندوق المشترك أموالًا لمعاقبة من ساهموا. ترى ما الذي يدفع أي شخص لأن يفعل ذلك؟ من بعض النواحي، قد يتعلق الأمر بالانتقام. إذ يستاء الراكبون بالمجان من العقاب الذي يساهم في حدوثه المتعاونين، ومن ثم يردون لهم الصاع صاعين. لكن الأمر لا يتعلق بالانتقام فقط، لأننا في بعض الأماكن، نجد المساهمين بأموال ضئيلة يعاقبون المتعاونين في الجولة الأولى!* يبدو الأمر كما لو كانوا يقولون: «إلى الجحيم أيها الخيرون! لا **تفكر** حتى في محاولة جعلي ألعب لعبتك الصغيرة!» كما هو مبين في الشكل 3-2، فإن انتشار العقاب المعادي للمجتمع هو مؤشر دامغ على فشل الجماعة في التعاون.

هكذا، في بعض الأماكن، فإن القوى التي قد تدعم التعاون في لعبة المنافع العامة -الإيثار والعقاب الداعم للمجتمع- تطغى عليها العقوبة

المعادية للمجتمع. هنا أيضًا، يبدو أن الطريقة التي يلعب بها الناس تعكس الثقافة الموجودة في الواقع. درس المجربون إجابات آلاف الأشخاص في كل مدينة على أسئلة حول مسح القيم العالمية. وجدوا أن العقوبة المعادية للمجتمع مرتفعة في الأماكن التي يُبلغ فيها الناس عن مواقف متساهلة تجاه أشياء مثل التهرب الضريبي والتهرب من الدفع في المواصلات العامة. وبالمثل، وجدت أنا وزملائي في تجاربنا في استخدام ألعاب المنافع العامة (الصفحات من 62 إلى 63) أن الأشخاص الذين تعاونوا بشكل حدسي هم الذين أبلغوا عن ثقتهم في شركاء تفاعلهم اليومي. وفي تقارب مؤسف بين النتائج العملية والميدانية، كان الاقتصاد الأوروبي، خلال معظم فترة كتابة هذا الكتاب، في أزمة؛ لأن اليونان (انظر الركن السفلي الأيمن من الشكل 2-3) أصبحت متعسرة ماليًا. هددت مشكلات اليونان بتمزيق الاتحاد الأوروبي حيث ناقش قادة دول مثل الدنمارك (انظر الزاوية العليا اليسرى) ما إذا كان ينبغي إنقاذ اليونان تحت شعار الصالح الأعم.



الشكل 3. 2: ترتبط مستويات التعاون في ألعاب المنافع العامة التي جربت في مدن حول العالم ارتباطًا سلبيًا بمستويات «العقاب العادي للمجتمع» أي معاقبة الأشخاص على تعاونهم.

(قبل الانتقال، اسمحوا لي أن أقول إن هدفي هنا -في هذا الفصل وفي غيره- ليس انتقاء اليونانيين أو أفراد أي دولة أو قبيلة أخرى. بل رجائي، بالأحرى، أن نستطيع التعلم من نجاح وإخفاق أنظمة اجتماعية مختلفة -أنظمة لا يتحمل سوى عدد قليل من الأفراد مسؤولية كبيرة عنها. لكن، لتعلم هذه الدروس، يجب أن نكون على استعداد لقول الأشياء التي يمكن تفسيرها على أنها إهانة، وتلك التي قد تبدو مشابهة، بشكل مقلق، للأشياء التي يقولها الناس عندما يبثون تحيزاتهم ***).

الشرف مقابل الوئام

في أوائل تسعينيات القرن العشرين، أجرى دوف كوهين Dov Cohen وريتشارد نيسبت Richard Nisbett سلسلة من الدراسات التي تبحث في الاختلافات الثقافية بين الأمريكيين*. تم الاستعانة بطلاب ذكور في جامعة ميتشغان في المعمل لإجراء تجربة على «الظروف الزمنية للاستجابة المحدودة إلى جوانب معينة من الحكم الإنساني». وصل الطلاب مرة واحدة في وقت واحد، وملأوا بعض النماذج، وصدرت تعليمات لأخذ النماذج المكتملة إلى طاولة في نهاية ممر طويل ضيق. في الطريق إلى الطاولة، يمر كل طالب برجل -شريك سري للمجربين- كان يقف في الردهة، يعمل في خزانة ملفات. عندما عاد كل الطلاب إلى القاعة ومروا بالرجل للمرة الثانية، كان الرجل يغلق درج خزانة الملفات، ويصطدم بالطالب في كتفه ناعتًا إياه بـ«الأحمق».

ارتبطت طريقة استجابة الطلاب لهذه الإهانة بمكان نشأتهم. في المتوسط، استجاب الطلاب من جنوب الولايات المتحدة لهذه الإهانة بدرجة أكبر من الغضب ودرجة أقل من المرح مقارنة بأقرانهم من الولايات الشمالية، وذلك بحسب قياس رد الفعل من قِبل المراقبين المستقلين الموجودين في الرواق. ليس ذلك فحسب، بل أظهرت هاتان المجموعتان من الطلاب استجابات فسيولوجية مختلفة. قام المجربون بجمع عينات من اللعاب قبل وقوع الإهانة وبعدها ووجدوا أن الجنوبيين الذين تعرضوا للإهانة أظهروا زيادات أكبر في مستويات الكورتيزول (هرمون مرتبط بالإجهاد والقلق والإثارة). يفوق ما أفرزه الشماليون الذين تعرضوا للإهانة والجنوبيون ممن لم يتعرضوا لإهانة. وبالمثل، أظهر الجنوبيون المهانون زيادات أكبر في مستويات هرمون تستوستيرون في أعقاب الإهانة.

لاحقًا في غمار التجربة، قرأ الطلاب المقالة القصيرة التالية وردوا عليها:

لم يستغرق الأمر سوى عشرين دقيقة تقريبًا بين وصول جيل إلى الحفلة، وطلب ستيف منها أن ينتحي بها جانبًا، وكان من الواضح أنها منزعجة من شيء ما.

سألها ستيف: «ما الأمر؟».

«إنه لاري. أقصد، إنه يعرف أننا مخطوبان، لكنه غازلني مرتين الليلة».

عادت جيل مرة أخرى إلى الجمع، وقرر ستيف إبقاء عينه على لاري. الغريب بالفعل أنه في غضون خمس دقائق كان لاري قد وصل إلى هناك وحاول تقبيل جيل.

طُلب من الطلاب وضع نهاية لهذه القصة. أكمل خمسة وسبعون في المئة من الجنوبيين الذين تعرضوا للإهانة من قِبل الشريك السري للمجرب، هذه القصة بطريقة تضمنت إما عنفًا أو تهديدًا بالعنف، بينما كانت نسبة من أنهى القصة بالعنف من غير المعرضين للإهانة 20 في المئة فقط. على النقيض من ذلك، لم تختلف استجابة الشماليين للسيناريو بحسب تعرضهم للإهانة أم لا.

أراد كوهين ونيسبت وزملاؤهما معرفة إذا كانت هذه الإهانات ستؤثر على السلوك الحقيقي. لمعرفة ذلك، رتبوا للمفحوصين في تجربتهم أن يلعبوا لعبة «الجُبن». بعد تعرضهم للإهانة (أو عدم تعرضهم)، واجه الطلاب شريكًا سريًّا آخر، هذه المرة عبارة عن رجل يبلغ طوله ست أقدام وثلاث بوصات ويمشي بسرعة في الرواق. وكان في منتصف القاعة مناضد جعلت المكان ضيقًا إلى حد لا يصلح معه أن يمر منه المفحوص والشريك السري في وقت واحد. ومن ثم كان على أحد المارين أن يفسح المجال للآخر. مشى الشريك السري عبر القاعة في مسار تصادمي مع المفحوص، ولم يفسح المجال إلا في اللحظة الأخيرة. قام المجربون بقياس المسافة التي أعطاها الأشخاص للرجل الضخم. أفسح الجنوبيون ممن تعرضوا للإهانة، الطريق للشريك السري المقترب منهم عندما كان على بعد 37 بوصة، في حين أن أقرانهم من الجنوبيين غير المعرضين للإهانة فعلوا ذلك عند 108 بوصات. ولم يكن للإهانة أي تأثير على تحديد «نقطة الجُبن» عند الشماليين. في الوقت نفسه، كان الجنوبيون أيضًا أكثر **أدبًا** من الشماليين في حالة **عدم** تعرضهم للإهانة. عادةً ما أفسح غير المهانين من الجنوبيين

الطريق قبل حوالي 75 بوصة.

ترى لماذا اختلف رد فعل الجنوبيين عن الشماليين عند تعرضهم (أو عدم تعرضهم) للإهانة؟ توقع كوهين ونيسبت النتائج، وذلك استنادًا إلى فكرة أن الجنوب الأمريكي، مثله مثل بعض المناطق الأخرى في العالم، لديه «ثقافة الشرف» قوية. وعلى غرار هينريش وزملائه، بدأ المجربون هنا تحليلهم بالبعد الاقتصادي. فقد كان اقتصاد الجنوب يعتمد في البداية على رعي الماشية، وكان الكثير من المستوطنين الأوائل في الجنوب يأتون من مناطق على أطراف بريطانيا يهيمن عليها اقتصاد الرعي. وبما أن الرعاة معرضون بشكل خاص للعدوان الانتهازي، لأن ثروتهم متحركة ويسهل حملها (سرقة الأغنام أسهل من سرقة محاصيل الذرة). وهذا التهديد بالعدوان يزداد إلى حد كبير عندما لا يكون هناك إنفاذ للقانون يعتد به، كما كان تاريخيًّا في كل من مرتفعات بريطانيا وأجزاء من أمريكا الجنوبية. إذ يحتاج الرعاة إلى الثبات على أرضهم، خشية أن يخسروا كل شيء. ليس ذلك فحسب، بل إن الرعاة، كما أوضحنا في الفصل الأخير، يحتاجون للإعلان عن رغبتهم في الصمود على أرضهم، خشية أن يشجعوا الآخرين على اختبار عريكتهم. فالراعي الذي يُعرف عنه أنه لين العريكة سينفق الكثير من الوقت والطاقة في الدفاع عن أرضه، وقد يستسلم في النهاية. ومن ثم فإن أي إهانة هي اختبار لشرف المرء، والرعاة الذين يتعاملون بسلاسة حتى مع إهانات صغيرة يغامرون بإظهار ضعفهم. على الجانب الآخر، يتمتع الراعي شديد العريكة، والمعروف عنه ذلك، بميزة استراتيجية.

لم يكن الطلاب الجنوبيون الذين ساروا في الممر الضيق بجامعة ميتشغان من الرعاة، لكنهم نشأوا في ثقافة تأخذ مفاهيم الشرف التقليدية على محمل الجد. كان لثقافة الشرف الجنوبية آثار اجتماعية عميقة. معدلات القتل أعلى في الجنوب منها في الشمال، لكن هذا فقط لأن الجنوب لديه معدل أعلى من جرائم القتل المرتبطة بحجة أو نزاع. فقد أظهرت الدراسات الاستقصائية أن الجنوبيين* ليسوا أكثر ميلًا من غيرهم من الأمريكيين إلى الموافقة على العنف بشكل عام، لكنهم أكثر عرضة للموافقة على العنف المرتكب دفاعًا عن منزل الفرد أو ردًّا على إهانة وجهت للزوجة. وبالمثل، فإنهم أكثر عرضة لوصم الرجال الذين لا يردون بعنف على الإهانات الشخصية.

يبدو أن ثقافة الشرف الجنوبية كان لها تأثير عميق على السياسة

الخارجية الأمريكية. وفقًا للمؤرخ ديفيد هاكيت فيشر David Hackett Fischer، فإن الجنوب «دعم بقوة كل الحروب الأمريكية بغض النظر عن سببها أو من الخصم»، وهو نمط سلوكي ينسبه إلى «أفكار الجنوب عن الشرف وأخلاقيات المحارب». على سبيل المثال، كان الجنوب متحمسًا للغاية لمساعدة البريطانيين في قتال الفرنسيين في عام 1798، ثم متحمسًا بالقدر نفسه لمساعدة الفرنسيين على قتال البريطانيين في عام 1812. على الرغم من أن الـولاءات السياسية الإقليمية قد تحولت بشكل كبير في الولايات المتحدة، حيث عكس الحزبان الجمهوري والديمقراطي معاقلهما، ظل الدعم الجنوبي للحرب ثابتًا، وغالبًا ما تجاوز الخطوط الحزبية. على سبيل المثال، دعم الديموقراطيون الجنوبيون، الذين عارضوا بشدة تشريع «الصفقة الجديدة» الـذي أصـدره الرئيس فرانكلين روزفلـت، مشاركته العسكرية في الحرب العالمية الثانية. وبالمثل، تمتع كل من هـاري إس. ترومان وليندون جونسون بدعم الجنوب لسياساتهما الخارجية المناهضة للسوفييت أكثر من دعم مبادراتهما المحلية*.

بينما تُشدد ثقافة الشرف التي تنتشر في الجنوب الأمريكي على الاعتماد على الذات والاستقلال الفردي، فإن الثقافات الجماعية في شرق آسيا تؤكد على الترابط والتناغم الجماعي. يزعم نيسبت وآخرون أن الجماعية، مثل ثقافة الشرف في الجنوب، هي تكيف ثقافي مع الظروف الاقتصادية، هنا نتحدث عن نظام اقتصادي قائم على الزراعة التعاونية*. ومع وضع ذلك في الاعتبار، قدم كايبينغ بينج Kaiping Peng وجون دوريس John Doris وستيفن ستيتش Stephen Stich وشون نيكولز Shaun Nichols لكل من الأمريكيين والصينيين معضلة أخلاقية كلاسيكية معروفة باسم القضاة وقضية الغوغاء*:

هناك عضو مجهول الهوية في جماعة عرقية معروف أنه مسؤول عن جريمة قتل وقعت في إحدى البلدات... ونظرًا لأن هذه البلدة لها تاريخ من الصراع العرقي الشديد وأعمال الشغب، فإن رئيس الشرطة والقاضي في البلدة يعلمان أنه إذا لم يتمكنا من تحديد هوية الجاني ومعاقبته فورًا، فسوف يبدأ سكان البلدة في أعمال شغب عنصرية من شأنها أن تتسبب في أضرار جسيمة للممتلكات التي تمتلكها هذه الجماعة العرقية، مع وقوع عدد كبير من الإصابات الخطيرة والوفيات وسط السكان العرقيين... يواجه رئيس الشرطة والقاضي معضلة، يمكنهما على أثرها توجيه اتهام كاذب إلى

السيد سميث، وهو عضو بريء في الجماعة الإثنية، وإدانته وسجنه، بغية منع أعمال الشغب، أو بإمكانهما مواصلة البحث عن الرجل المذنب، مما يسمح بحدوث أعمال شغب عنصرية، مع بذل قصارى جهدهما لمكافحة الشغب حتى يتم القبض على الرجل المذنب... وقد قرر رئيس الشرطة والقاضي اتهام السيد سميث، العضو البريء، كذبًا مع إدانته وسجنه لمنع أعمال الشغب. وهما يفعلان ذلك لمنع اندلاع أعمال الشغب ووقوع عدد كبير من الوفيات والإصابات الخطيرة في تلك الجماعة العرقية.

يجد معظم الأمريكيين في الإدانة المتعمدة لشخص بريء فكرة مروعة، بصرف النظر عما يسفر عنه ذلك من فوائد. يُعرف الفلاسفة باستعدادهم لسماع جميع جوانب الحجة، لكن الفيلسوفة الشهيرة إليزابيث أنسكومب Elizabeth Anscombe قالت إنها ستكون مرتابة في أي أحد قد يدافع عن القضاة. «لا أريد أن أتجادل معه؛ لديه عقل فاسد»*. هكذا توقع بينغ وزملاؤه أن الشعب الصيني، بوصفهم أعضاء في ثقافة جماعية، سيفضلون الانسجام الجماعي على الحقوق الفردية، وسيكونون أكثر راحة في إيذاء شخص واحد لإنقاذ الآخرين. كانوا على حق. كان الشعب الصيني أقل إدانةً لسجن شخص بريء لدرء أعمال الشغب، وأقل احتمالًا للقول إن رئيس الشرطة والقاضي يجب أن يعاقبا على قراراتهما. ومن المثير للاهتمام أن الصينيين كانوا أكثر قابلية لتحميل مثيري الشغب المحتملين مسؤولية التضحية أو الموافقة على تقديمهم كبش فداء.

بالنظر إلى حساسية مثل هذه الموضوعات* أود تجنب بعض المفاهيم الخاطئة قبل المضي قدمًا. أولًا، النتائج التجريبية المعروضة أعلاه، مثلها مثل جميع النتائج التجريبية في علم النفس تقريبًا، تتعلق بالفروق في **متوسطات** المجموعة. يشير البحث إلى أن الجنوبيين، في المتوسط، أكثر ميلًا من الشماليين إلى تأييد العنف دفاعًا عن الشرف، لكن هذه مجرد متوسطات. هناك جنوبيون أسهل انقيادًا، وشماليون متهورون، فضلًا عما يمكن أن يأتي بين هذا وذاك في كلتا الجماعتين الثقافيتين. الأمر نفسه ينطبق على الشعب الصيني واتجاهاته الجماعية. ثانيًا، بيت القصيد هنا ليس في مدح هذه الاتجاهات الثقافية أو ذمها. على العكس من ذلك، كما سأوضح لاحقًا، أعتقد أنه يجب تقييم مثل هذه الاتجاهات استنادًا إلى مدى عملها في السياق، وقد تعمل هذه الاتجاهات بشكل جيد للغاية في سياقاتها الطبيعية. إذ كما أوضحنا في الفصل السابق، يمكن للعقوبة

أن تلعب دورًا رئيسيًا في الحفاظ على التعاون. تمشيًا مع هذا، فإن ثقافة الشرف الجنوبية ليست عنيفة بشكل اعتباطي عشوائي، بل هي بالأحرى ثقافة متيقظة بشكل خاص فيما يتعلق بمعاقبة أنواع معينة من السلوك غير المتعاون. وكما أشرنا سالفًا، فإنها ثقافة تؤكد على الأدب والاحترام في الظروف العادية. وقد أشرتُ أن ثقافة الشرف الجنوبية كان لها تأثير مهم على سياسة الولايات المتحدة الخارجية، لكنني لم أقل إن كان هذا التأثير أفضل أم أسوأ. ذلك لأنني لا أعرف الإجابة. من الممكن أن يكون دعم الجنوب القوي لبعض الحروب ضروريًا للحفاظ على حرية الولايات المتحدة والدول الأخرى. وبالمثل، فأنا لا أحكم هنا على الجماعية الصينية. في الحقيقة سأدافع، في موضع لاحق من هذا الكتاب، عن فلسفة أخلاقية يعتبرها البعض جماعية للغاية.

ذلك أن النقطة التي أثيرها هنا ليست أن ثقافة الشرف الجنوبية جيدة أو سيئة، أو أن الجماعية الصينية جيدة أو سيئة، بل أن هذه الاختلافات الثقافية هي أمثلة أخرى على التنوع الأخلاقي، وهذا ما يعكس تنوع الظروف الاجتماعية الإنسانية. فهاتان ثقافتان متعاونتان، لكنهما يتعاونان بشروط مختلفة. تؤكد الجماعية الصينية على التعاون النشط وضرورة التضحية الفردية من أجل الصالح العام. تشدد ثقافة الشرف الجنوبية على التعاون السلبي (احترام ممتلكات الآخرين وصلاحياتهم) وتؤيد الردود العدوانية على العدوان غير المناسب أو التهديد به.

أخلاق محلية

في سبتمبر/أيلول عام 2005، نشرت صحيفة ييلاندس بوستن *Jyllands-Posten* الدنماركية سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية التي تصوّر النبي محمدًا وتهزأ به. كانت هذه لفتة استفزازية متعمدة في تحدٍّ للشرعية الإسلامية، التي تحظر صراحةً التمثيل البصري للنبي محمد. نشرت الصحيفة الرسوم الكاريكاتورية إسهامًا في النقاش الدائر حول الرقابة الذاتية بين الصحفيين والفنانين وغيرهم من المثقفين، ممن كان الكثير منهم مترددين في انتقاد الإسلام خوفًا من الانتقام العنيف. ولم تكن هذه المخاوف بلا أساس. ففي العام السابق، تعرض محاضر بجامعة كوبنهاجن للاعتداء من قِبل خمسة أشخاص عارضوا قراءته للقرآن لغير المسلمين خلال محاضرة*.

كانت الرسوم الكاريكاتورية استفزازية بالفعل. نظمت منظمات إسلامية دنماركية احتجاجات في الدنمارك. غطت الصحف في جميع أنحاء العالم الجدل وأعادت طباعة الرسوم. وأدى ذلك إلى احتجاجات عنيفة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، مع مقتل أكثر من مئة شخص، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى إطلاق الشرطة النار على المتظاهرين. أشعلت الحشود النار في السفارات الدنماركية في سوريا ولبنان وإيران. ذهب العديد من رسامي الكاريكاتير للاختباء بسبب تهديدات بالقتل. عرض الحاج يعقوب قريشي، وزير الدولة الهندي، مكافأة يصل قدرها إلى 11 مليون دولار أمريكي لأي شخص سيقطع رأس «رسام الكاريكاتير الدنماركي» المسؤول عن الرسومات*. كلفت مقاطعة المسلمين للسلع الدنماركية التجارة الدانماركية حوالي 170 مليون دولار خلال فترة الأشهر الخمسة التي تلت هذه الأحداث*. وفي الآونة الأخيرة، في عام 2012، أثار شريط فيديو على موقع يوتيوب* يصور النبي محمد، بطريقة غير مبالية بالاحتجاجات في جميع أنحاء العالم، احتجاجات وتظاهرات تحوّل كثير منها إلى عنف.

هذه الصراعات ليست مجرد مسألة تأكيد جماعات مختلفة على قيم مختلفة. لقد عارض المسلمون الغاضبون بشدة هذه الرسوم، لكنّ الصحفيين الدنماركيين لم يكن لديهم أي مشكلة معها. (في الواقع، قد يفسر افتقارهم إلى رد فعل حقيقي على الرسوم الكاريكاتورية سبب تهوينهم من حجم استجابة العالم الإسلامي). وبقدر معارضة غير المسلمين لنشر الرسوم، فقد كان ذلك احترامًا لقيم المسلمين، وليس لأن لديهم اعتراضات خاصة بهم. بعبارة أخرى، يعد حظر تصوير محمد ظاهرة أخلاقية محلية. بهذا أعني، مرة أخرى، أن هذا يرتبط ارتباطًا لا ينفصم بسلطة كيانات بعينها أخذت أسماء علم، مثل محمد والقرآن والله.

يوضح الصراع الذي تسبب فيه الكاريكاتور الدنماركي نقطتين مألوفتين تستحقان رغم ذلك توضيحًا مباشرًا. أولًا، ترتبط القيم الأخلاقية الدينية والقيم الأخلاقية المحلية ببعضهما البعض ارتباطًا وثيقًا. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن القيم الأخلاقية المحلية دائمًا قيم دينية، على الرغم من أن العديد من القيم الدينية -يمكن القول إنها الأكثر مركزية- ليست محلية. على سبيل المثال، كما هو مذكور في الفصل السابق، تؤكد جميع الأديان الكبرى على نسخة من القاعدة الذهبية كمبدأ مركزي، وإلى جانبها، تحظر عامة (وإن لم تكن بلا استثناء) القتل والكذب والسرقة، إلخ. فإذا كانت

الأخلاق محلية فمن المحتمل أن تكون دينية، والعكس غير صحيح؛ إذا كانت الأخلاق أخلاقًا دينية فهي ليست بالضرورة محلية.

ثانيًا، يذكّرنا الجدل الذي دار حول الرسوم الكاريكاتورية بأن القيم الأخلاقية المحلية تُعد، وظلت كذلك منذ فترة طويلة، مصدرًا رئيسيًّا للصراع. في الواقع، بالمقارنة مع النزاعات الأخرى التي تنطوي على قيم دينية محلية، فإن قضية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية تعد قضية بسيطة. إن النزاع الإسرائيلي الفلسطيني المستمر، الذي يمكن القول إنه أكثر النزاعات السياسية إثارة للانقسام في العالم، تكتنفه المطالبات المتنافسة على قطع أراضٍ محددة، ترتكز على سلطة مختلف الكيانات ذات الصلة. وبالمثل، فإن النزاعات المستمرة داخل السودان وبين باكستان والهند تسير وفق الخطوط الدينية. ومن ثم تلعب القيم المحلية والأسماء المرتبطة بها أدوارًا محورية في العديد من الخلافات المحلية، مثل تلك المتعلقة بالصلاة في المدارس العامة في الولايات المتحدة وحظر ارتداء أغطية الوجه التقليدية للمرأة المسلمة في الأماكن العامة في فرنسا. وبالمثل، فإن العديد من القضايا المثيرة للجدل، مثل الإجهاض وحقوق المثليين، التي يمكن مناقشتها بعبارات علمانية بحتة، تتشابك بعمق مع القيم الأخلاقية الدينية المحلية.

اختصارًا، يمكن القول إن النزاعات الخطيرة بين الجماعات لا تنشأ بسبب المصالح المتنافسة فحسب، بل لأنها تؤكد على القيم المشتركة بشكل مختلف، وكذلك لأن لديها قيمًا محلية مميزة تستند عادةً إلى الدين. وكما ذُكر سالفًا، فإن القيم الأخلاقية الأكثر انتشارًا، مثل الالتزام بالقاعدة الذهبية، تعززها بشدة الديانات العالمية. وهكذا، يمكن أن يكون الدين مصدرًا للانقسام الأخلاقي والوحدة الأخلاقية في آن واحد.

الإنصاف المنحاز

في عام 1995، طرحت مجلة الدراسة الاستقصائية للأخبار والتقارير العالمية في الولايات المتحدة السؤال التالي على القراء: «إذا قام أحدهم بتحريك دعوى* ضدك وفزت بالقضية، هل يجب عليه دفع التكاليف القانونية الخاصة بك؟». أجاب 85% من المستجيبين بنعم. وطرح على آخرين السؤال: «إذا رفعت دعوى قضائية ضد شخص ما وخسرت القضية، هل يجب أن تدفع تكاليفها؟» هذه المرة، قال 44 في المئة فقط

نعم. كما يوضح هذا التحول، فإن شعور الفرد بالعدالة تلوثه بسهولة المصلحة الذاتية. هذا هو الإنصاف المنحاز، لا مجرد الانحياز البسيط، لأن الناس لديهم دوافع حقيقية ليكونوا منصفين. لنفترض أن المجلة طرحت نسختين من السؤال في وقت واحد*. قلة من المجيبين كانوا سيقولون: «على الخاسر أن يدفع إذا كنت أنا الفائز، لكن يجب أن يدفع الفائز إذا كنت أنا الخاسر». نحن حقًا نريد أن نكون منصفين، لكن في معظم النزاعات هناك مجال من الخيارات التي قد تُرى بوصفها منصفة، بينما نميل إلى تفضيل تلك التي تناسبنا بشكل أفضل. وقد وثقت تجارب كثيرة هذا الاتجاه في المعمل*. يلخص عنوان إحدى الصحف الهولندية بشكل جيد انجراف هذه النتائج: «الأجر القائم على الأداء عادل*، خاصة عندما أؤدي أداءً أفضل».

هناك سلسلة من التجارب التفاوضية* أجرتها ليندا بابكوك Linda Babcock، وجورج لوينشتاين George Loewenstein، وآخرون تفسر الأبعاد السيكولوجية وراء الإنصاف المنحاز. في بعض هذه التجارب تفاوض مجموعة من الأشخاص، كل اثنين فيما بينهما، على تسوية مع سائق دراجة نارية صدمته سيارة. استندت تفاصيل القضية الافتراضية إلى قضية حقيقية حكم فيها أحد القضاة في تكساس. في بداية التجربة، تم تعيين المفحوصين بشكل عشوائي ليقوموا بأدوار المدعي والمدعى عليه. قبل التفاوض قرأوا، بشكل منفصل، سبعًا وعشرين صفحة من المواد المتعلقة بالقضية، تضمنت شهادات الشهود والخرائط وتقارير الشرطة وشهادات المدعى عليه والمدعي الحقيقيين. بعد قراءة هذه المادة، طُلب منهم تخمين ما منحه القاضي الحقيقي للمدعي، وقد فعلوا ذلك بمعرفة الجانب الذي سيكونون عليه. لقد تم إعطاؤهم حافزًا ماليًا للتخمين بدقة، ولم يتم الكشف عن تخميناتهم للمعارضين خشية أن يضعفوا مواقفهم التفاوضية. بعد التفاوض اللاحق، تم دفع مال بالفعل للمفحوصين بما يتناسب مع حجم التسوية، مع حصول المدعي على المزيد من المال لتسوية أكبر وحصول المدعى عليه على المزيد من المال مقابل تسوية أصغر. يمكن أن تكون التسوية على أية حال من صفر إلى 100 ألف دولار. تفاوض الاثنان لمدة ثلاثين دقيقة. خسر كلا المفحوصين المال في «تكاليف المحكمة» مع مرور الوقت، أدى الفشل في التوصل إلى اتفاق خلال ثلاثين دقيقة إلى فرض عقوبة مالية إضافية على كليهما.

في المتوسط، كان تخمين المدعين حول حكم القاضي أعلى بحوالي 15 ألف دولار مقارنة بتخمين المدعى عليهم، وكلما زاد التباين بين التخمينين، ساءت المفاوضات. بعبارة أخرى، إن تصورات الأشخاص للواقع تشوهها المصلحة الذاتية، كما أن هذه التشوهات لعبت دورًا كبيرًا في المفاوضات. ومن ثم فإن الثنائيات التي سجلت تباينات صغيرة نسبيًا فشلت في الوصول إلى اتفاق في 3 في المئة فقط من المرات، في حين أن الثنائيات التفاوضية ذات التباينات الكبيرة نسبيًا فشلت في الموافقة على 30 في المئة من المرات. في نسخة مختلفة من التجربة، لم يكن المفاوضون يعرفون الجانب الذي سيكونون فيه* إلا بعد أن يخمنوا بشأن تسوية القاضي. انخفضت هذه النسبة المئوية الإجمالية للمفاوضين الذين فشلوا في الاتفاق من 28 في المئة إلى 6 في المئة.

تكشف هذه التجارب أن الناس مفاوضون منحازون، لكن الأهم من ذلك ما تكشفه من أن انحيازهم يحدث **بشكل لا واعٍ**. جاءت تخمينات المدّعين حول مقدار ما سيحكم به القاضي مرتفعة، وتخمينات المدّعى عليهم منخفضة، وذلك دون أن يضخّموا أو يقللوا من تخميناتهم عن وعي (مرة أخرى، كانت لديهم حوافز مالية لإعطاء تخمينات دقيقة). بالأحرى، يبدو أن معرفة أي جانب من جوانب النزاع سنكون فيه، يغير من دون وعي تفكيرنا حول ما هو منصف. أي يغير الطريقة التي نعالج بها المعلومات. ففي تجربة ذات صلة، وجد الباحثون أن الناس كانوا أكثر قدرة على تذكر المواد التي اطلعوا عليها قبل المحاكمة وتدعم جانبهم*. هذه التصورات، المنحازة اللاواعية للإنصاف تجعل من الصعب على الأشخاص المنطقيين في حالات غير هذه التوصل إلى اتفاق، وذلك بناء على ما يحدد الطرفين في كثير من الأحيان.

لاختبار أفكارهم حول الإنصاف المنحاز في العالم الواقعي، فحص فريق البحث السجلات التاريخية للمفاوضات بشأن رواتب معلمي المدارس العامة في ولاية بنسلفانيا. في مثل هذه المفاوضات، تقيم نقابات المعلمين ومجالس إدارة المدارس قضاياها عادة على أساس الرواتب المدفوعة في المناطق التعليمية المماثلة. ومع ذلك، فإن تحديد أي مقاطعة تعتبر «قابلة للمقارنة» يظل سؤالًا مفتوحًا. افترض الباحثون أن التفاوض على المعضلات المرتبطة برواتب المعلمين سوف يتفاقم من خلال اختيارات منحازة من المناطق التعليمية المماثلة. استطلع الباحثون آراء مجلس إدارة المدرسة ورؤساء النقابات وطلبوا منهم تحديد المناطق القريبة القابلة للمقارنة. كما

هو متوقع، كان متوسط الراتب المدفوع في المقاطعات التي أدرجها رؤساء النقابات بوصفها قابلة للمقارنة أعلى بكثير من متوسط الراتب في المقاطعات التي أدرجها رؤساء مجالس إدارة المدارس. ثم فحص الباحثون سجلات المنطقة التعليمية ووجدوا، كما هو متوقع، أن المناطق التي قدم فيها رؤساء النقابات ورؤساء مجالس إدارة المدارس قوائم متباينة للغاية عن المناطق المماثلة كانت أكثر عرضة بنسبة 50 في المئة لتجربة إضرابات المعلمين.

في مأساة المشاع الأصلية التي وصفها هاردين، نجد جميع الرعاة في مواقع متكافئة. نتيجة لذلك لا يوجد سوى حل واحد منصف: تقسيم المشاع بالتساوي بين جميع الرعاة. لكن في العالم الواقعي، لا تكون الأطراف المعنية غالبًا في مواقف متماثلة تمامًا. في الواقع، حتى في حكاية هاردين المبسطة، من الصعب تحديد التفاصيل دون إثارة مشكلات لزجة: هل يجب أن تحصل كل عائلة على العدد نفسه من الحيوانات، أم هل يجب أن يختلف العدد وفقًا لحجم الأسرة؟ وهلم جرا. ما دامت نقاط انطلاق الناس غير متكافئة، فسينجذبون، بدون وعي، إن لم يكن بوعي، لتكييف مفاهيمهم حول الإنصاف لتناسب مصالحهم.

تجربة أخرى أجراها كيمبرلي واد-بنزوني Kimberly Wade-Benzoni، وآن تينبرونسيل Ann Tenbrunsel، وماكس بازرمان Max Bazerman توضح مشكلة الإنصاف المنحاز في سياق مشكلة المشاع البيئية*. تم التفاوض مع المفحوصين في التجربة بوصفهم أصحاب المصلحة في مخزونات الأسماك الموجودة قبالة ساحل شمال شرق الولايات المتحدة، حيث أصبح الصيد الجائر مشكلة اقتصادية وبيئية خطيرة. في التجارب الضابطة، مثّل المفاوضون شركات مختلفة، لكنهم، مثلهم مثل الرعاة الأصليين في المشاع، كانوا جميعًا إلى حدٍّ ما، في الموقف نفسه. في الحالة التجريبية الحرجة، كان للمفاوضين المختلفين هياكل مكافآت متباينة. على سبيل المثال، كان لدى البعض حصة طويلة الأجل في المخزونات السمكية، في حين أن البعض الآخر لديه حصة قصيرة الأجل، وذلك على الرغم من أن الجميع كان لديهم مصلحة في تحقيق سياسة مستدامة. في الحالة الضابطة، التي شغل فيها المفاوضون مواقف اقتصادية متماثلة، وافق 64 في المئة من مجموعات التفاوض على حلول مستدامة. ولكن عندما كانت مواقف المفاوضين غير متكافئة، لم يفعل ذلك سوى 10 في المئة. وبالتالي، عندما يكون لكل شخص مصالح أنانية متنافسة، لكنها

متناظرة، يمكن للناس بسهولة إلى حد ما وضع مصالحهم الأنانية جانبًا وإيجاد حل مقبول لدى الطرفين. لكن عندما تأتي مصالح الناس الأنانية بأشكال مختلفة، فإنهم ينجذبون نحو تصورات مختلفة لما هو منصف، ويصبح الاتفاق أكثر صعوبة.

من المفارقات في هذا السياق، أن ميلنا نحو الإنصاف المنحاز قوي بدرجة هائلة، وفي بعض الحالات قد نكون في وضع أفضل إذا كان الجميع يفكرون بأنانية وليس أخلاقيًا. كان لدى فيك هارينك Fieke Harinck وزملائه في جامعة أمستردام مجموعة مكونة من ثنائيات من الغرباء يتفاوضون على فرض عقوبات في أربع قضايا جنائية افتراضية*، على غرار القضايا الواقعية. تفاوض كل ثنائي من المفاوضين فيما بينهما على القضايا الأربع في وقت واحد. تم تعيين عضو واحد من كل ثنائي بشكل عشوائي لدور محامي الدفاع، وعلى هذا النحو حاول الحصول على عقوبات أخف على المتهمين. لعب المفاوض الآخر دور المحامي العام للمقاطعة، وبالتالي حاول الحصول على عقوبات أشد.

في كل قضية جنائية، كان هناك خمس عقوبات محتملة للمدعى عليه، تتراوح من غرامة خفيفة إلى عقوبة سجن طويلة. تلقى كل مفاوض وثيقة سرية تخبره بمدى جودة أو سوء كل نتيجة من وجهة نظره كمحامي دفاع/ محامي المقاطعة. بالنسبة لاثنتين من القضايا الجنائية تم ترتيب قيم النتائج لجعلها لعبة «صفرية»، أي أن ربح أحد اللاعبين ينطوي بالضرورة على خسارة كبيرة بنفس القدر للاعب الآخر. بالنسبة للحالتين الأخريين تم ترتيب قيم النتائج للسماح بالحلول «المربحة للجانبين». في هذه الحالات، فإن المكسب لجانبٍ ما يزال لا ينطوي على خسارة للجانب الآخر، لكن الحالتين تم تقييمهما بشكل مختلف لكل مفاوض. هذا يعني أن كل لاعب يمكنه تقديم تنازلات في القضية الأقل أهمية، وفي المقابل يحصل على تنازلات في القضية الأكثر أهمية. بمعنى آخر، تم إعداد التجربة بحيث يمكن للطرفين المضي قدمًا إذا كان الجانبان على استعداد لتقديم تنازلات. ودون علم المفاوضين كان لكل نتيجة قيمة نقطية محددة مسبقًا، تتوافق مع جودة/سوء نتائج ذلك المفاوض. وعن طريق إضافة النقاط التي حصل عليها كل من أعضاء كل ثنائي متفاوض، يمكن للمجربين قياس مدى جودة أداء كل ثنائي في إيجاد حلول غير ظاهرة للفوز.

كل هذا جزء من الإعداد القياسي لتجربة التفاوض. كان التحوير، في

هذه الحالة، هو في كيفية إخبار المفاوضين **بالتفكير** في التفاوض. قيل لبعض الأزواج أن يفكروا في التفاوض بعبارات **أنانية** بحتة، وذلك لمحاولة فرض عقوبات أخف/أشد لأن ذلك سيؤدي إلى تقدم حياتهم المهنية ومساعدتهم على الترقية. قيل لمفاوضين آخرين أن يفكروا في التفاوض بمنظور أخلاقي؛ هنا تم إخبار محامي الدفاع باتباع عقوبات أخف لأن العقوبات الأخف، في هذه الحالات، أكثر **عدلا**. وبالمثل، طُلب من محامي المقاطعة أن يطلب أشد عقوبة لأن العقوبات المشددة ستكون أكثر عدلًا.

إذن من كان الأفضل، المهنيون الأنانيون أم الباحثون عن العدالة؟ الجواب المثير للدهشة هو أن المحترفين الأنانيين حققوا أداءً أفضل. ضع في اعتبارك أن المحترفين الأنانيين لم ينجحوا عن طريق الجور على طالبي العدالة. كانوا يتفاوضون مع بعضهم البعض. ما وجده هارينك وزملاؤه هو أن شخصين طلبا منه التفاوض بأنانية وكانا، في المتوسط، أفضل في العثور على حلول شاملة من شخصين طالبا بالعدالة. ترى من السبب في ذلك؟

مرة أخرى، في هذه المجموعة من المفاوضات، يتمثل المفتاح إلى تحقيق النجاح المتبادل بالنسبة للطرفين في تقديم تنازلات بشأن القضايا الأقل أهمية، وذلك من أجل تحقيق مكاسب أكبر في القضايا الأكثر أهمية. بصفتك مفاوضًا أنانيًا فأنت على استعداد لتقديم هذه التنازلات لأنها تؤدي إلى ربح صافٍ. علاوة على ذلك أنت تدرك أن خصمك، الذي هو أيضًا أناني، لن يقدم سوى تلك التنازلات التي تؤدي إلى تحقيق ربح صافٍ له. وبالتالي فإن أي اثنين من المفاوضين الأنانيين العقلانيين يريان أن مواقفهما القانونية متكافئة سيكونان على استعداد لتقديم التنازلات اللازمة لتكبير الكعكة ثم تقسيمها بالتساوي. ومع ذلك، إذا كان المفاوضون يبحثون عن العدالة، بدلًا من مجرد السعي إلى صافي ربحهم، عندئذٍ تأتي اعتبارات أخرى أكثر غموضًا لتلعب دورًا في حسم الأمر، وتصاحب هذه الاعتبارات فرصة الإنصاف المنحاز. ربما **يستحق** عملاؤك **فعلا** عقوبات أخف. أو أن المتهمين في قضاياك **يستحقون بالفعل** عقوبات أشد. فهناك نطاق عريض من الآراء المعقولة حول ما هو عادل حقًا في هذه الحالات، ويمكنك الاختيار من بينها لتناسب اهتماماتك. على النقيض من ذلك، إذا كان الأمر يتعلق فقط بالحصول على أفضل صفقة، يمكنك تحقيق ذلك من خلال شخص كل ما يحاول فعله هو الحصول على أفضل صفقة لنفسه، وفي هذا ستقل مساحة المناورة إلى حد كبير، وتقل أيضًا فرصة الإنصاف المنحاز ليُحدث

ذلك مأزقًا. فعندما تفكر في التفاوض باعتباره مسعًى للخدمة الذاتية المتبادلة، يصعب عليك إقناع نفسك بوجود تباين مناسب بينك وبين شريكك في التفاوض. فلا مجال لاثنين من المفاوضين الأنانيين ليس لديهما أي أوهام بشأن أنانيتهما أن يخفيا ذلك. لا تعني هذه النتيجة المفاجئة أننا يجب أن نتخلى عن كل التفكير الأخلاقي لصالح الأنانية الخالصة، لكنها تسلط الضوء على أحد أخطار التفكير الأخلاقي. فالإنصاف المنحاز مدمر بما يكفي ليجعل من الأفضل لنا، في بعض الحالات، أن نضع الأخلاق جانبًا ونحاول ببساطة الحصول على صفقة جيدة.

في بعض الحالات، قد لا يكون لدينا ما يكفي من الشعور بما هو منصف، لكن أحكامنا قد تأتي منحازة بفعل ما نتبناه من آراء لأفراد موثوق بهم في قبائلنا. ومن المحتمل أن يحدث هذا بشكل خاص في مجال السياسة العامة، حيث يستحيل على المواطنين العاديين في كثير من الأحيان إتقان التفاصيل اللازمة لاتخاذ قرار مستنير حقًّا. هناك تجربة قام بها جيفري كوهين Geoffrey Cohen توضح جيدًا هذه السمة القبلية فيما يتعلق بالإنصاف المنحاز*. قدم كوهين للأمريكيين المحافظين والليبراليين على حد وصفهم لأنفسهم اقتراحين مختلفين لسياسة الرعاية الاجتماعية: أحدهما يقدم مزايا رفاه سخية، وأكثر سخاء من أي برنامج رفاه قائم، والآخر يقدم مزايا رفاه هزيلة، أكثر هزالة من أي برنامج رفاه قائم. وكما قد تتوقع، كان الليبراليون يميلون إلى الإعجاب بالبرنامج السخي أكثر من المحافظين، والعكس صحيح. في الجزء التالي من التجربة، باستخدام مجموعة جديدة من المفحوصين الليبراليين والمحافظين، قدم كوهين المقترحين نفسيهما، لكن هذه المرة ميزهما بوصفهما جاءا إما من الديمقراطيين أو الجمهوريين. وكما تتوقعون، فإن الدعم المقدم من الديمقراطيين جعل البرامج أكثر جاذبية لليبراليين، كما أن الدعم المقدم من الجمهوريين جعل البرامج أكثر جاذبية للمحافظين. لكن الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو قوة هذا الانحياز الحزبي. ففي هذه التجربة، طغى تأثير الدعم الحزبي تمامًا على جميع تأثيرات محتوى السياسة. أحب الليبراليون سياسات محافظة متطرفة في لباس ليبرالي أكثر مما أحبوا سياسات ليبرالية متطرفة في لباس محافظ. لقد فعل المحافظون الشيء نفسه وثمنوا تأييد المحافظين للبنود المحافظة. وكما ينبغي أن تتوقعه الآن، نفى معظم المفحوصين أن أحكامهم تأثرت بالتعبئة الحزبية. كان الأمر كله لا شعوريًّا أو دون وعي*.

الإدراك المنحاز

تعتمد أحكامنا حول ما هو منصف أو غير منصف بشكل أساسي على فهمنا للحقائق/المعطيات ذات الصلة. لنأخذ على سبيل المثال آراء الناس حول غزو الولايات المتحدة للعراق عام 2003. كثيرون ممن عارضوا الغزو حيّرهم كثيرًا أمر الأمريكيين المؤيدين له. «لماذا العراق؟»، «أسامة بن لادن هو من هاجمنا وليس صدام حسين!». ما لم يكن يعرفه هؤلاء المتحيرون أو لم يقدروه هو أن غالبية الأمريكيين في ذلك الوقت كانوا يعتقدون أن صدام حسين كان متورطًا شخصيًا في الهجمات*. والكثير من بقية العالم يخضع لمجموعة مختلفة من المفاهيم الخاطئة حول هجمات 11 سبتمبر/أيلول. إذ تبين من خلال استطلاع للرأي العام العالمي أجري عام 2008*، أن غالبية الناس في الأردن ومصر والأراضي الفلسطينية يعتقدون أن فاعلًا آخر غير القاعدة (عادةً ما تكون الولايات المتحدة أو الحكومة الإسرائيلية) كان وراء هجمات 11 سبتمبر/أيلول.

لماذا يصعب على الناس تصحيح الحقائق؟ أحد التفسيرات هو الانحياز البسيط الذي يخدم الذات. عندما تكون الحقائق غامضة تمامًا، يفضل الناس إصدار الحقائق التي تناسب مصالحهم. في تجربة كلاسيكية في علم النفس الاجتماعي، شاهد طلاب من كليتين لقطات من لعبة كرة القدم بين كليتيهما* أجرى المسؤولون عددًا من المكالمات المثيرة للجدل، وطُلب من الطلاب تقييمها للتأكد من دقتها. كما قد نتوقع، عزا طلاب كلتا الكليتين المزيد من الأخطاء إلى المسؤولين عندما قام المسؤولون بإجراء مكالمات ضد فرق الطلاب. وفي دراسة كلاسيكية أخرى عُرض على الأشخاص ذوي الآراء المتشددة حول عقوبة الإعدام أدلة مختلطة بشأن فعالية عقوبة الإعدام في ردع الجريمة. قد يعتقد المرء أن الأدلة المختلطة من شأنها أن تشجع وجهات النظر الأكثر اعتدالًا، ولكن يبدو أنها تفعل العكس. وجد الناس أن الأدلة التي تدعم وجهات نظرهم الأصلية أكثر إقناعًا من الأدلة المضادة، ونتيجة لذلك أصبح كل من معارضي عقوبة الإعدام ومؤيديها أكثر ثقة في آرائهم بعد النظر في الأدلة المختلطة*. في دراسة لاحقة راقب الباحثون أنفسهم مجموعة من العرب والإسرائيليين يشاهدون التغطية الإخبارية لمذبحة بيروت عام 1982. شاهدت المجموعتان التغطية نفسها، ومع ذلك خلصت كلتا المجموعتين إلى أن تلك التغطية كانت منحازة لصالح الجانب الآخر، وهي ظاهرة أطلق عليها الباحثون «تأثير وسائل الإعلام العدائية»*.

وفي دراسة حديثة أجراها دان كاهان Dan Kahan وزملاؤه، شاهد الناس لقطات للمتظاهرين*. كانت مهمتهم هي الحكم على ما إذا كان المتظاهرون يمارسون فقط حقهم في حرية التعبير أو ما إذا كانوا قد تجاوزوا الحدود بانخراطهم في سلوك غير قانوني، مثل تعطيل السير وتهديد المشاة. قيل لبعض الأشخاص إن المحتجين كانوا يحتجون على إجراء عمليات إجهاض خارج العيادات المخصصة. قيل للآخرين إنهم كانوا يحتجون على سياسة الجيش «لا تسأل، لا تُخبر» فيما يتعلق بالمثليين خارج منشأة التجنيد بالحرم الجامعي. الأشخاص الذين لم يكونوا متعاطفين مع قضية المحتجين، سواء كان ذلك ضد حقوق الإجهاض أم حقوق المثليين، كانوا أكثر عرضة للقول بأن المحتجين تجاوزوا الخط القانوني.

في هذه الحالات يستفيد الناس من الغموض لتشكيل معتقدات تخدم مصلحتهم الذاتية. لكن في بعض الأحيان يتسبب انحيازنا في تكوين معتقدات تُعد، أو تبدو، متعارضة مع المصلحة الذاتية. لننظر مثلًا في معتقدات الناس حول تغير المناخ. هناك إجماع ساحق بين الخبراء* على أن مناخ الأرض يتغير بسبب الأنشطة البشرية، وأنه يتعين علينا اتخاذ تدابير قوية لإبطاء هذا الاتجاه أو إيقافه إن أمكن. ومع ذلك فإن الكثير من الناس، خاصة في الولايات المتحدة، يشكّكون في الأدلة المتعلقة بتغير المناخ. وهنا لا يمثل الإخفاق في الحصول على الحقائق بشكل صحيح مجرد مسألة انحياز بسيط. فقد يكون لبعض الأفراد -مثل كبار المديرين التنفيذيين للشركات التي تنبعث منها كميات كبيرة من الكربون- مصلحة في إنكار حقيقة التغير المناخي، لكن معظم الناس، ومن بينهم معظم المتشككين في المناخ، ليس لديهم مصلحة. وعلى الرغم من ذلك فقد أظهر استطلاع أجرته مؤسسة غالوب Gallup عام 2010 للأمريكيين، أن 31 في المئة فقط من الجمهوريين يعتقدون* أن آثار الاحتباس الحراري تحدث بالفعل، فيما يقول 66 في المئة إن خطورة الاحتباس الحراري مبالغ فيها في المواد الإخبارية. وبناء على هذا، فإنك قد تعتقد أنه في حالة تغير المناخ، سيكون لدى كل من الديمقراطيين والجمهوريين دوافع قوية لتصحيح الأمور. فعلى كل حال، لا تقل حصة الجمهوريين في مستقبل الأرض عن حصة الديمقراطيين (باستثناء ربما من يتوقعون أنهم سيتلاشون في المستقبل القريب). لماذا، إذن، ينكر الكثير من المحافظين السياسيين الأمريكيين الحقائق المتعلقة بتغير المناخ، في تحدٍّ واضح لمصالحهم الخاصة؟ أحد الاحتمالات هو الأيديولوجيا: المحافظون، عمومًا، يشككون في ضرورة بذل جهود جماعية لحل المشكلات الجماعية.

من المحتمل أن يكون هذا جزءًا مهمًا من هذه القصة، لكنه لا يفسر سبب قلق المحافظين بشأن الاحترار العالمي أكثر مما كانوا عليه قبل بضع سنوات فقط (كما سأوضح لاحقًا)، ولماذا المحافظون الأمريكيون أقل اهتمامًا بالاحترار العالمي من المحافظين في أماكن أخرى.

وفقًا لكاهان وزملائه، فإن المفتاح هنا هو أن ندرك أن مشكلة الحصول على الحقائق بشكل صحيح هي في الواقع مشكلة مشاع قائمة بذاتها*، وتنطوي على توتر بين المصلحة الفردية والجماعية. فالمؤكد أن من مصلحتنا الذاتية الجماعية مواجهة الحقائق المتعلقة بتغير المناخ والتصرف وفقًا لذلك. لكن بالنسبة للبعض منا، كأفراد، تصبح مصفوفة المردود أكثر تعقيدًا. لنفترض أنك تعيش في مجتمع يشكك الناس فيه حول التغير المناخي، ويشككون أيضًا في من لا يشككون. هل أنت أفضل حالًا كمؤمن أم متشكك؟ إن ما تفكر فيه، كمواطن عادي، بشأن التغير المناخي من غير المرجح أن يكون له تأثير على مناخ الأرض. لكن ما تفكر فيه حول التغير المناخي من المحتمل أن يكون له تأثير على الطريقة التي تتعامل بها مع الأشخاص من حولك. إذا كنت مؤمنًا بالتغير المناخي وتعيش بين المتشككين فيه، فعند طرح الموضوع ستكون اختياراتك: (أ) أن تظل هادئًا بشكل يثير الريبة، أو (ب) تكذب بشأن آرائك، أو (ج) أن تحدد ما تفكر به وتخاطر بأن تصبح منبوذًا. وكما هو واضح فقد لا يكون أي من هذه البدائل جذابًا بشكل خاص، مع وضوح حجم الكلفة أيضًا، وذلك على عكس الاحتمال البعيد بأنك، بالتزام الصمت في حفلة شواء، ستغير مجرى التاريخ البشري. وذلك، كما يقول كاهان، لأن كثيرًا من شكوك الناس حول التغير المناخي يعد منطقيًا في واقع الأمر إذا نظرت إلى هؤلاء الأشخاص على أنهم لا يحاولون إدارة البيئة المادية للكوكب، بل كل ما يسعون إليه هو إدارة بيئتهم الاجتماعية الخاصة. إنها عقلية فردية تنتصر على العقلانية الجماعية، وذلك أيضًا بلا وعي بالطبع.

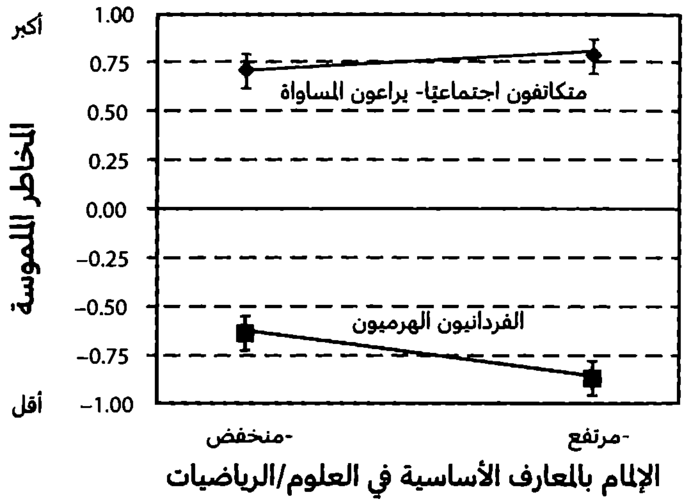
يثير تحليل كاهان للمشكلة بعض التنبؤات القابلة للاختبار. فالحكمة التقليدية تقول إن المتشككين في المناخ اليوم من عامة الناس هم ببساطة جهلة، وربما لا يجيدون عمومًا التفكير النقدي. وفقًا لهذا الرأي، فإن الأشخاص الأكثر استنارة من الناحية العلمية عمومًا (مستوى مرتفع في «الإلمام بالمعارف العامة العلمية») والأفضل عمومًا في معالجة المعلومات الكمية (مستوى مرتفع في «الحساب») سيكونون أكثر احتمالًا لأن يعتقدوا

في أن التغير المناخي وما يرتبط به من مخاطر أمر حقيقي. أما تنبؤات كاهان فهي على النقيض من ذلك، أن وجهات نظر المرء بشأن التغير المناخي ترتبط بالمنظور الثقافي للفرد -الولاءات القبلية- أكثر من ارتباطها بالإلمام المعرفي في العلوم والحساب. فعلى عكس الحكمة التقليدية، تتنبأ نظرية كاهان أن الأشخاص الذين لديهم إلمام معرفي أساسي أكثر، فإنهم بدلًا من أن ينجذبوا نحو الحقيقة، سيكونون ببساطة أكثر مهارة في الدفاع عن موقع قبيلتهم، أيًا كان ما يحدث.

لاختبار هذه الفرضيات أجرى كاهان وزملاؤه اختبارات في الرياضيات والعلوم على عينة كبيرة ممثلة من الأمريكيين البالغين. وقد ملأ المفحوصون استبيانات صُممت لقياس وجهات نظرهم الثقافية العالمية من خلال بعدين: بُعد التراتبية/التسلسل الهرمي-المساواة -hierarchy-egalitarianism وبُعد الفردانية-التكاتف المجتمعي -individualism-communitarianism. يشعر الأفراد الهرميون بالارتياح عند اختيار أفراد ذوي مكانة عالية يتخذون قرارات بشأن المجتمع، ويخشون العمل الجماعي الذي يهدف إلى التدخل في سلطتهم. وعلى النقيض من ذلك يفضل أصحاب مذهب التكاتف المجتمعي والمساواة أشكالًا أقل صرامة فيما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي، ويدعمون العمل الجماعي لحماية مصالح عامة الناس. ولأغراضنا الحالية، فإن الشيء المهم الذي يجب معرفته هو أن الأفراد الهرميين يميلون إلى التشكيك في التغير المناخي، في حين يميل المجتمعيون إلى الاعتقاد بأن التغير المناخي يشكل تهديدًا خطيرًا يتطلب عملًا جماعيًا.

أخيرًا، سأل الباحثون المفحوصين الذين شملهم الاستطلاع عن وجهات نظرهم بشأن التغير المناخي. على عكس الحكمة الليبرالية التقليدية، وجد الباحثون أن الإلمام بالمعارف الأساسية في العلوم والرياضيات ارتبط بانخفاض طفيف في الخطر المتصور للتغير المناخي. لكن القصة الحقيقية تظهر عندما تقوم بفرز الناس إلى قبائل. أفاد أصحاب التكاتف المجتمعي والمساواة، كما هو متوقع، عن إدراكهم لخطر كبير في التغير المناخي، لكن داخل تلك المجموعة لم يكن هناك ارتباط بين الإلمام المعرفي الأساس بالعلوم والرياضيات وبين المخاطر المتصورة. وعلى العكس كان الفردانيون أصحاب التسلسل الهرمي، كما هو متوقع، متشككين في مخاطر التغير المناخي، وداخل هذه المجموعة كان الملمون بالمعارف الأساسية في العلوم والرياضيات

أكثر تشككًا، عمومًا، في مخاطر التغير المناخي (وهذا هو السبب في أن الملمين بالمعارف الأساسية في العلوم والرياضيات يرتبطون عمومًا بمزيد من التشكك في التغير المناخي. كان التأثير الكلي مدفوعًا بالتأثير الواقع داخل المجموعة من أصحاب الهرمية الفردانية). لكن لم تكن المعرفة بالعلوم والرياضيات بشكل عام أدوات جيدة للتنبؤ بمعتقدات الناس حول مخاطر التغير المناخي. بل بالأحرى، جاء التنبؤ الجيد باعتقاداتهم عن طريق وجهات نظرهم الثقافية العامة، من خلال عضوياتهم القبلية (انظر الشكل 3-3).



الشكل 3-3. لا تجد علاقة بين الإلمام بالمعارف الأساسية في العلوم والرياضيات وآراء عامة الناس حول مخاطر التغير المناخي. بل بالأحرى، يميل الناس إلى تبني معتقدات قبائلهم.

الآن، لكي نكون واضحين، يجب **ألا** نستنتج من هذه النتائج أن آراء الجميع بشأن التغير المناخي تعتمد ببساطة على هوية أصدقائهم، ومن ثم فليس هناك سبب وجيه للقلق بشأن التغير المناخي (على الرغم من أنك سوف تستخلص هذه المحصلة إذا كان هذا هو ما تريد تصديقه!). إذا كنت تريد معرفة كيفية علاج مرض الصدفية، فأنت لا تسأل صديقك فلان، الذي يمثل انحرافًا معياريًا في إلمامه بالمعرفة العلمية مقارنة بمتوسط البالغين في الولايات المتحدة. بل، بالأحرى، يمكنك استشارة طبيب

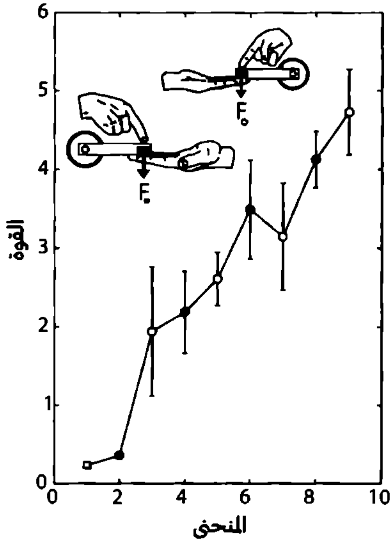
اختصاصي أمراض جلدية. لم يكن الأشخاص الذين شملهم الاستطلاع في هذه الدراسة خبراء في علوم المناخ. كانوا من عامة الناس في الولايات المتحدة فوق سن الرشد، شكلت درجاتهم في العلوم والرياضيات منحنى جرسٍ حول متوسط درجات البالغين في الولايات المتحدة. فعلى الرغم من وجود خلاف واسع النطاق حول التغير المناخي بين عامة الناس غير الخبراء، هناك مجددًا، إجماع ساحق بين الخبراء على أن التغير المناخي حقيقي، وأن المخاطر جدُّ خطيرة. والدرس، إذن، ليس أن كل شيء «نسبي» أو أنه لا توجد طريقة لتجاوز الخلاف الثقافي ومعرفة حقيقة التغير المناخي. ولا حتى الدرس أن عامة الناس لا أمل فيهم بوصفهم عبيدًا لانحيازاتهم القبلية. على العكس من ذلك، عندما يتعلق الأمر بمعظم القضايا، فإن الناس من جميع القبائل يسعدهم تمامًا قبول مشورة الخبراء (وجهات نظر الناس حول علاج الصدفية لا يتم التنبؤ بها جيدًا من خلال ولاءاتهم القبلية). بدلًا من ذلك يتمثل الدرس في أن المعتقدات الخاطئة، بمجرد أن تصبح ثقافية -بعد أن تصبح شارات شرف قبلية- يصعب تغييرها، كما أن تغييرها ليس ممكنًا بمجرد تثقيف الناس.

في عام 1998، كان من الأرجح بالنسبة للجمهوريين والديمقراطيين كليهما أن يؤمنوا بأن التغير المناخي أصبح واقعًا بالفعل. منذ ذلك الحين أصبحت الحالة العلمية للتغير المناخي أكثر قوة، لكن مع تباين حاد في وجهات نظر الجمهوريين والديمقراطيين، لدرجة أن تصديق الديمقراطيين في عام 2010 فاق تصديق الجمهوريين بالضعف*. ولم يكن هذا يرجع لأن الإلمام المعرفي بالعلوم والرياضيات عند الجمهوريين انخفض خلال هذا العقد. ولم يكن راجعًا أيضًا لأن الديمقراطيين أصبحوا أكثر دراية من الناحية العلمية. بل جاء الاختلاف بسبب أن هذه القضية أصبحت مسيّسة، مما أجبر بعض الناس على الاختيار بين أن يتبينوا الأمر من الخبراء أو أن يكونوا أعضاء صالحين في قبيلتهم.

لاحظ، مع ذلك، أنه في بعض القضايا الأخرى كان الليبراليون هم من تتعارض آراؤهم مع إجماع الخبراء. لقد وجد كاهان وزملاؤه، على سبيل المثال، أن الليبراليين (من المتكاتفين مجتمعيًا ودعاة المساواة) أميل إلى أن يختلفوا مع الخبراء حول ما إذا كان العزل الجيولوجي العميق* وسيلة آمنة للتخلص من النفايات النووية. ومن ثم يمكن القول إن الانحياز الثقافي ليس حكرًا على قبيلة بعينها.

التصعيد المنحاز

قد تجعلنا ولاءاتنا القبلية نختلف حول الحقائق. وربما تكون انحيازاتنا قد أصبحت جزءًا لا يتجزأ من الطريقة التي ندرك بها العالم. أجرى سوكويندر شيرغل Sukhwinder Shergill وزملاؤه في جامعة لندن تجربة بسيطة مصممة لاختبار فرضية حول دور الإدراك المنحاز في تصعيد الصراع*. جاء الناس إلى المختبر في أزواج. تم ربط إصبع الشخص الأول على آلة ضغط صغيرة، ضغطت بقوة متواضعة قدرها 0.25 نيوتن. ثم وُجهت تعليمات لهذا الشخص بأن يضغط على إصبع الشخص الثاني باستخدام القدر نفسه من القوة التي طبقها الجهاز على إصبعه. من الأهمية بمكان معرفة أن الشخص الثاني لم يكن على علم بهذه التعليمات. وقد تم قياس قوة الضغط بواسطة محول قوة موضوع بين أصابع الشخص الضاغط والشخص الذي يتعرض للضغط. ثم عكس الشخصان الأدوار، حيث حاول الشخص الثاني الضغط على إصبع الشخص الأول بقوة لا تزيد أو تقل عما وقع على إصبعه. تبادل الشخصان الضغط على إصبع الآخر جيئة وذهابًا، حيث يحاول كل منهما مطابقة القوة التي طبقها الآخر في الجولة السابقة. في كل زوج من الضاغطين ممن تم اختبارهم، تصاعد استخدام القوة سريعًا حتى كان الشخصان يضغطان بعضهما البعض بقوة تصل إلى عشرين ضعفًا من قوة الضغطة الأصلية (انظر الشكل 3-4).



الشكل 3-4. مع كل منحنى، يطبق اللاعبون المزيد والمزيد من القوة على أصابع بعضهم البعض، على الرغم من أنهم يحاولون الحفاظ على مستوى القوة ثابتًا.

لماذا حدث هذا؟ من الغريب أن يبدو أن تصاعد القوة في هذه التجربة مرتبط بعدم قدرتك على دغدغة نفسك. عندما تقوم بإجراء ما، يتوقع عقلك تلقائيًا* العواقب الحسية لهذا الإجراء، ويستخدم هذه المعلومات لتخفيف الآثار الحسية للعمل. نتيجة لذلك، فإن الأحاسيس التي تنتجها ذاتيًا تكون أقل وضوحًا من الأحاسيس التي ينتجها شخص آخر لك (أعرف ما تفكر فيه: نعم، هذا صحيح). والنتيجة أن القوة المتوقعة التي تشعر بها في إصبعك عندما تقوم أنت بالضغط، تبدو أقل كثافة من القوة غير المتوقعة التي تتلقاها عندما يقوم شخص ما بالضغط على إصبعك. بمعنى آخر، عندما نوجه ضربة، نعرف أنها ماضية في طريقها، ولن نشعر بقوتها ما دمنا لا نختبر تأثيرها. ولكن عندما نتلقى ضربة من شخص آخر، فإن أدمغتنا لن تحصل على النوع نفسه من الإنذار المسبق داخل الجمجمة، والنتيجة أننا نشعر بأنها أكثر شدة.

مسألة ما إذا كانت هذه التجربة تقدم تفسيرًا لتصاعد العنف في

العالم الحقيقي، أم مجرد استعارة، يظل سؤالًا مفتوحًا، مع بقاء الآليات الأساسية تقريبًا متوازية. فمن الممكن، إن لم يكن حتميًا، أن نكون أكثر وعيًا بالألم الذي نعانيه على أيدي الآخرين أكثر من الألم الذي يعاني منه الآخرون على أيدينا. فالأنظمة العصبية لمجتمعنا -أي وسائل الإعلام والعرف المتداول- من الأرجح أن تبث رسائل عن تجارب جماعتنا المؤلمة أكثر من تجارب ألم الآخرين. والنتيجة أن الانحيازات الأخلاقية لدينا قد تكون في بعض الحالات مدمجة في النظم التي نستخدمها لتصور الأحداث في العالم.

فضلًا عما يفسره هذا المبدأ المعرفي، بخصوص سبب التهوين من تأثير الضرر الذي نتسبب فيه، فإنه يفسر لنا أيضًا لماذا نبالغ في تقدير تأثير الخير الذي نفعله. طلب يوجين كاروسو Eugene Caruso وزملاؤه من أربعة مؤلفين لمقالات صحفية تقدير مقدار الائتمان المستحق لكل من المؤلفين الأربعة بشكل منفصل. في المتوسط، يصل مجموع الائتمان الذي طالب به المؤلفون لأنفسهم إلى 140 بالمئة. نحن ندرك تمامًا المساهمات التي نقدمها، لأننا نقدمها، لكننا لا ندرك مساهمات الآخرين إلا بشكل جزئي*.

الحياة والصراع على المراعي الجديدة

مثل القبائل الخيالية للمراعي الجديدة، نحاول في العالم الحديث العيش معًا على الرغم من اختلاف قيمنا ومعتقداتنا ومصالحنا. وبحسب المعايير التاريخية، فإن الحياة الحديثة تعتبر، في مجملها، جيدة للغاية. فكما يوضح ستيفن بينكر Steven Pinker* في كتاب «الملائكة الأفضل من طبيعتنا *The Better Angels of Our Natures*»، انخفض العنف الإنساني بشكل كبير على مدى آلاف السنين والقرون والعقود الأخيرة، وهو اتجاه ينسبه بينكر إلى تغييرات عميقة مدفوعة ثقافيًا طرأت على طريقة تفكيرنا وشعورنا وتنظيم مجتمعاتنا. تشمل هذه التغييرات التحولات نحو الحكم الديمقراطي، واحتكار الدول القانوني لاستخدام القوة، والترفيه الذي يعزز التعاطف، والحقوق القانونية للضعفاء، والعلوم بوصفها مصدرًا للمعرفة القابلة للتحقق، والتجارة ذات المنفعة المتبادلة. وتنعكس هذه الاتجاهات في بعض النتائج المفاجئة المذكورة أعلاه. إذ نذكر مجددًا أن

الناس الذين يعيشون في مجتمعات التكامل السوقي، بدلًا من أن يكونوا جشعين بشكل ميئوس منه، يميلون إلى أن يكونوا أكثر إيثارًا تجاه الغرباء وأكثر مهارة في التعاون معهم.

إذن يمكن القول، إذا نظرنا من نقطة عالية على التاريخ البشري، إن مشكلات الحياة في المراعي الجديدة قد حلت بنسبة 90 في المئة. بينما، إذا نظرنا من أسفل، من الأرض التي لا تزال تتصدى لنسبة الـ 10 في المئة الباقية، يبدو المشهد مختلفًا كليًا. فعلى الرغم من التقدم الهائل الذي يحظى بالتقدير، لا تزال المشكلات التي نواجهها هائلة. والمعاناة التي يمكن تجنبها والتي تنتجها المآسي الحديثة ليست أقل شدة من المعاناة التي عانت منها العصور الماضية، ولا تزال هائلة للغاية بحيث لا يمكن لعقولنا المحدودة فهمها حقًا.

في مقدمة هذا الكتاب، أبرزت بعضًا من أكبر مشكلاتنا*:

الفقر: يعيش أكثر من مليار شخص في فقر مدقع، بحيث أصبح مجرد البقاء على قيد الحياة صراعًا. وتشمل المشكلات المرتبطة بالفقر الجوع وسوء التغذية ونقص فرص الحصول على مياه الشرب وسوء المرافق الصحية والتعرض للملوثات السامة والافتقار العام إلى الرعاية الصحية ونقص الفرص الاقتصادية والاضطهاد السياسي، خاصة بالنسبة للنساء.

الصراع العنيف: الصراعات المستمرة في أماكن مثل دارفور تقتل الآلاف كل عام، ومئات الآلاف من لاجئي الصراع يعيشون في ظروف مرعبة.

الإرهاب/أسلحة الدمار الشامل: على الرغم من أن العنف بين الدول آخذ في الانخفاض، فإن أسلحة الدمار الشامل قد تمكّن جماعات صغيرة من إلحاق أضرار على نطاق لم يكن من الممكن تاريخيًا أن تحدثه إلا الدول الكبرى. بطبيعة الحال، فإن الدول الحائزة لهذه الأسلحة قد تلحق أضرارًا بالغة أيضًا.

الاحترار العالمي/ التدهور البيئي: إن الضرر الذي نلحقه ببيئتنا يهدد بقلب مسيرتنا نحو السلام والازدهار.

إنها مشكلات عالمية. فداخل الدول المسالمة لدينا مشكلات داخلية، وإن كانت صغيرة وفقًا للمعايير العالمية والتاريخية، فهي تؤثر بشكل كبير على ملايين الأشخاص، وهي بالنسبة إلى الكثير منهم أمور تتعلق بالحياة والموت. وكما ناقشنا في مقدمة هذا الكتاب، لدينا في الولايات المتحدة مناظرات مستمرة حول الضرائب والرعاية الصحية والهجرة والتمييز الإيجابي والإجهاض وقضايا إنهاء الحياة وأبحاث الخلايا الجذعية وعقوبة الإعدام وحقوق المثليين وتدريس الارتقاء والتطور في المدارس العامة، وفرض الرقابة على الأسلحة، وحقوق الحيوان، والتنظيم البيئي، وتنظيم الصناعة المالية. وأملي أن نتمكن من استخدام فهم أفضل لعلم النفس الأخلاقي لإحراز تقدم في هذه المشكلات.

نظرنا في هذا الفصل في ستة ميول نفسية تؤدي إلى تفاقم الصراع بين القبائل. أولًا، الجماعات الإنسانية تتصف بالقبلية، فتحابي نحن على هم. ثانيًا، لدى القبائل خلافات حقيقية حول كيفية تنظيم المجتمعات، وهي تؤكد، بدرجات مختلفة، حقوق الأفراد مقابل الصالح العام للجماعة. وتختلف القيم القبلية أيضًا في أبعاد أخرى، مثل دور الشرف في إقرار الردود على التهديدات. ثالثًا، للقبائل التزامات أخلاقية مميزة، عادة ما تكون دينية، حيث يتم منح السلطة الأخلاقية للأفراد المحليين، والنصوص، والتقاليد، والآلهة التي لا تعترف بها الجماعات الأخرى باعتبارها موثوقة. رابعًا، القبائل، مثل الأفراد الكائنين داخلها، عرضة للإنصاف المنحاز، مما يسمح للمصالح الذاتية على مستوى الجماعة أن تشوه شعورهم بالعدالة. خامسًا، إن المعتقدات القبلية تنحاز بسهولة. إذ تنشأ المعتقدات المنحازة، ليس فقط، من مصلحة ذاتية بسيطة، بل أيضًا من ديناميات اجتماعية أكثر تعقيدًا. بمجرد أن يصبح الاعتقاد شارة للهوية الثقافية، يمكن أن يديم نفسه، حتى إنه يقوض مصالح القبيلة. وأخيرًا، قد تؤدي الطريقة التي نعالج بها المعلومات حول الأحداث الاجتماعية إلى التقليل من شأن الضرر الذي نسببه للآخرين، مما يؤدي إلى تصاعد الصراع.

بعض من أكبر مشكلاتنا الأخلاقية تعد أمثلة واضحة على مأساة أخلاق الفطرة السليمة-المصادمات بين القبائل التي تعد أخلاقية، لكنها

أخلاقية **بشكل مختلف**. ولعل أفضل مثال على ذلك هو مشكلة الاحتباس الحراري، التي وصفها الفيلسوف ستيفن غاردينر Stephen Gardiner بأنها «عاصفة أخلاقية كاملة»*. أولًا، إن مشكلة الاحترار العالمي تتأثر بالإنصاف المنحاز. لننظر، على سبيل المثال، في الأبعاد الأخلاقية لنهج «الحد الأقصى والتجارة cap- and- trade» للحد من انبعاثات الكربون. تضع خطط الحد الأقصى والتجارة حدًا لانبعاثات الكربون العالمية، ومن ثم تتيح عددًا محدودًا من أرصدة الانبعاثات للدول التي قد تستخدمها أو تبيعها للآخرين. والأهم من ذلك أن خطط الحد الأقصى والتجارة تتطلب بعض التوزيع المبدئي لأرصدة انبعاثات الكربون، وهناك خلاف صارخ حول ما يشكل التوزيع العادل (هل يبدو هذا مألوفًا؟). أحد الأساليب هو استخدام مستويات الانبعاثات التاريخية كنقطة انطلاق. ومن الأساليب الأخرى منح كل دولة حقوق الانبعاثات بما يتناسب مع عدد سكانها، وبالتالي منح كل إنسان رصيدًا بحجم قياسي من الكربون. وهناك بالطبع، فيما بينهما، أي عدد من الترتيبات. وكما قد تتوقع، تميل الدول المتقدمة إلى الاعتقاد بأن الاعتمادات المستندة إلى الانبعاثات التاريخية منصفة، في حين أن الدول الأقل تقدمًا تفضل التوزيعات على أساس السكان. ومشكلة الإنصاف لا تخص بالطبع خطط الحد الأقصى والتجارة فحسب. فالمقترحات التي تتضمن ضرائب على انبعاثات الكربون -وهي البديل الأكثر تفضيلًا على الحد الأقصى والتجارة- تتطلب اتفاقيات حول من يتحمل الضريبة على انبعاثات الكربون وبأي معدلات*. إذ لا يوجد حاليًا أي اتفاق عالمي بشأن انبعاثات الكربون، ويُعزى ذلك إلى حدٍّ كبير الى أن الكثير في الولايات المتحدة -ثاني أكبر بلد ينبعث منه الكربون*، سواء من حيث القدر الكلي أم للفرد الواحد- يعتبرون بروتوكول كيوتو لعام 1997 للحدّ من انبعاثات الكربون العالمية غير منصف. وقد عبر جورج دبليو بوش عن مشاعر أمريكية شعبية ضد خطة كيوتو أثناء حملته الانتخابية للرئاسة في عام 2000: «سأخبركم بشيء واحد لن أفعله، هو أنني لن أدع الولايات المتحدة تتحمل عبء تنظيف هواء العالم*، مثلما تريد أن تفرض معاهدة كيوتو». سواء كانت الولايات المتحدة أم بقية العالم، فإن إحساس جانب واحد على الأقل بالإنصاف يظل منحازًا.

تنشأ مشكلة تعريف الإنصاف في جميع النزاعات الدولية تقريبًا. هل من الإنصاف أن تحتل إسرائيل الضفة الغربية، بالنظر إلى ما فعله الفلسطينيون؟ هل من الإنصاف بالنسبة للفلسطينيين قتل المدنيين الإسرائيليين، بالنظر

إلى ما فعله الإسرائيليون؟ ما مدى تناسب استخدامهم القوة، ومدى الإفراط فيها؟ هل من الإنصاف أن يُسمح لأمم معينة فقط بامتلاك أسلحة نووية؟ هل من الإنصاف فرض عقوبات اقتصادية مؤلمة على الأبرياء كوسيلة لحصار الحكام المستبدين؟ هل من المنصف التسبب في مقتل الآلاف من الناس لتحويل الاستبداد إلى الديمقراطية؟ لطالما أعرب خبراء المفاوضات والعلاقات الدولية عن أسفهم فيما يتعلق بمشكلة الإنصاف المنحاز في حل النزاعات. وفي كتابه استراتيجية التفاوض الأساسية *Basic Negotiating Strategy* يوضح روجر فيشر:

أن محاولة الإشارة* إلى الخصم بأنه يتعين عليه اتخاذ قرار حيث يستند «ما ينبغي أن يكون» إلى أفكارنا الخاصة بالإنصاف أو التاريخ أو المبدأ أو الأخلاق، هي في أحسن الأحوال انحراف عن المهمة العاجلة الحالية؛ وفي أسوأ الأحوال هي مدمرة للنتيجة التي نبتغيها...

يفكر المسؤولون في أنفسهم* على أنهم يتصرفون بطرق مشروعة أخلاقيًا. ولكي نجعلهم يغيرون رأيهم، علينا أن نناشد شعورهم بالصواب والخطأ. لكن هذا هو عكس ما تفعله معظم الحكومات. أولًا، يحتذون إحساس شعوبهم بالصواب والخطأ، في محاولة لزيادة الدعم من خلال شيطنة المعارضة، وهذا قد يفلح. لكن المعارضة تصبح أصعب بكثير في التعامل... أقل استعدادًا للاستماع إلى ما نقوله.

المؤرخ آرثر شليسنجر Arthur Schlesinger، في كتابه أوائل سبعينيات القرن الماضي، ينبئ بنتائج دراسة التفاوض التي أجراها هارينك، التي بينت أن ممارسة الإنصاف المنحاز تجعل الجميع أسوأ حالًا.

أن وضع القانون الأخلاقي* لإلصاق الخطيئة بإخوتنا من مقعد إصدار الأحكام، لا شك يسعد إحساسنا بالاستقامة الأخلاقية. لكنه يعزز المفاهيم الخاطئة الخطيرة حول طبيعة السياسة الخارجية... بالنسبة للرجل الذي يحوّل تضارب المصالح والظرف إلى صراع الخير والشر، فإنه بالضرورة

يستثمر نفسه تحت غطاء التفوق الأخلاقي. ومن يرون الشؤون الخارجية على أنها تشكلت من أسئلة الصواب والخطأ يبدأون بافتراض أنهم يعرفون أفضل من الآخرين ما هو مناسب لهم. كلما زاد اعتقادهم بأنهم على حق، زاد احتمال رفضهم للنفعية والتكيف، والسعي لتحقيق النصر النهائي لمبادئهم. فلم يكن هناك ضرر في السياسة الدولية أكثر من الاستقامة المفرطة.

كما ذكرنا سالفًا، فإن مشكلة تعريف الإنصاف تظهر تقريبًا في كل قضية سياسية محلية، بداية من انعدام المساواة الاقتصادية إلى كيفية تعاملنا مع من لم يولدوا بعد.

كيف يمكننا حل مشكلات المراعي الجديدة؟ لقد تحدثنا حتى الآن عن بنية المشكلات الأخلاقية وما قد يفسرها سيكولوجيًا. فنحن، مثل جميع الحيوانات، لدينا دوافع أنانية. لكننا، أكثر من أي حيوان آخر، لدينا أيضًا دوافع اجتماعية وآليات أخلاقية تلقائية تدفعنا إلى الركن السحري، وتحل مشكلة الأنا مقابل نحن. لكن لسوء الحظ، كما تعلمنا في هذا الفصل، فإن هذه الآلية الأخلاقية (جنبًا إلى جنب مع الأنانية القديمة الخيرة والانحياز) تعيد إنتاج المشكلة الأخلاقية الأساسية ولكن على مستوى أعلى، على مستوى الجماعات؛ نحن في مقابل هم. فبناءً على ما رأيناه حتى الآن، قد تكون مشكلات المراعي الجديدة ميئوسًا منها: دوافعنا الاجتماعية تخرجنا من بوتقة الصراع الشخصي وتضعنا في نار الصراع القبلي. لكن لحسن الحظ، فإن العقل البشري هو أكثر من مجرد حزمة من الدوافع الأنانية والاجتماعية. فنحن نستطيع **التفكير**. ولرؤية التفكير الأخلاقي في حالة عمل، وتقدير التباين بين التفكير الأخلاقي والشعور الأخلاقي، لا توجد بداية أفضل لهذا الغرض من المعضلات الفلسفية التي تضع «القلب» في مقابل «الدماغ».

الجزء الثاني
الأخلاق
السريعة والبطيئة

الفصل الرابع

معضلة عربة الترولي/الترولوجي[9]

بداية من هنا يظهر الخط البحثي الرئيس الذي اخترته لهذا العمل. لكنني أولًا، سأتحدث قليلًا عن كيفية انخراطي في هذا العمل وسبب اعتقادي في أهميته.

في الصف الثامن، انضممت إلى فريق المناظرات بمدرستي. وأجريت مناظرة لينكون-دوغلاس Lincoln-Douglas[10]، حيث يتجادل المتناظران مباشرة حول «قرار» ما. كانت القرارات قد حددتها لجنة وطنية تتغير كل شهرين. وقد اكتشفت مؤخرًا قرارات شبابي العبقري الغريبة عبر الإنترنت. ها هي قراراتي في السنة الثانية من المدرسة الثانوية:

- قررت: أن الولايات المتحدة عليها أن تعطي المخاوف العالمية اهتمامًا يفوق همومها الوطنية.
- قررت: أن جميع مواطني الولايات المتحدة يجب أن يؤدوا فترة في الخدمة الوطنية.

(9) للمصطلح شائع في الأدبيات الإنجليزية، وهو كما سيوضح الكاتب بالتفصيل في هذا الفصل يشير إلى معضلة أخلاقية شائعة في مجال الفلسفة الأخلاقية وإصدار الأحكام من وازع للنفعة والمبادئ النفعية. المعضلة مرتبطة بعربة ترولي/ترام تسير باتجاه خمسة أفراد، وبقية القصة مفصلة أعلاه. وقد آثرنا إبقاءه بنفس النطق تسهيلًا على القارئ وفي الوقت نفسه مواكبة تطور للمفاهيم والتعريفات في مجال علم النفس والفلسفة الأخلاقية في الثقافات الناطقة باللغة الإنجليزية [المترجم].

(10) سلسلة مناظرات تسمى أيضًا للمناظرات الكبرى 1858، بين مرشح الحزب الجمهوري إبراهام لينكون عن ولاية إلينوي، والسيناتور ستيفن دوغلاس مرشح الحزب الديمقراطي. تناظر الرجلان سبع مرات أمام الجمهور في مدن وبلدات مختلفة في إلينوي، ما بين 21 أغسطس/آب و15 أكتوبر/تشرين الأول، حيث كان موضوع المناظرات الرئيس هو قضية العبودية. ناصر دوغلاس ما كان يُعرف بالسيادة الشعبية، وهو الرأي القائل بأن على ناخبي كل مقاطعة تحديد إن كانت مقاطعتهم ستدخل الاتحاد كولاية حرة أو كولاية رقيق. بينما عارض لينكون انتشار العبودية بالولايات والمناطق الجديدة في جميع الأحوال. حاز الجمهوريون في انتخابات الثاني من نوفمبر على أصوات شعبية أكثر من الديموقراطيين، إلا أن المجلس التشريعي للولاية صوّت لإعادة دوغلاس إلى مجلس الشيوخ. تَرشَّح دوغلاس لمنصب الرئاسة عام 1860، لكنه خسر أمام لينكون [المترجم].

- قررت: أن المجتمعات المحلية في الولايات المتحدة يجب أن تتمتع بالحق في قمع المواد الإباحية.
- قررت: أن تنمية الموارد الطبيعية يجب أن تكون أعلى قيمة من حماية البيئة.
- قررت: أن طاعة الفرد للقانون تلعب دورًا في الحفاظ على المساعدات الأخلاقية العامة بدرجة أكبر مما تلعبه طاعة الفرد للضمير.

على الرغم من أنني لم أكن أدرك ذلك في وقته، فإن هذه كلها مشكلات شائعة، وأسئلة حول شروط التعاون، سواء بالنسبة للأفراد داخل المجتمع أم للدول بين الأمم.

بعد أن دخلنا فصول المدرسة الثانوية الخالية في الأمسيات وعطلات نهاية الأسبوع، وارتدينا ملابس زعامة «ريغان- تاتشر» غير المناسبة، أعدنا أنا وزملائي المناظرون تفعيل المعارك الفلسفية حول المراعي الجديدة، ودافعنا بحماس عن السياسات التي كُلفنا بها بشكل عشوائي. وضعتُ بسرعة استراتيجية قياسية للمناظرة. في بداية المناظرة، يعرض كل متناظر «بيان القيمة» (value premise)[11]، القيمة التي يعتبرها بارزة. على سبيل المثال، إذا كنت تجادل ضد قمع المواد الإباحية، فربما تجعل بيان قيمتها هو «الحرية». وإذا كنت تدافع عن طاعة القانون مفضلًا إياها على طاعة الضمير، فقد تجعل بيان القيمة مرتبطًا بـ «الأمان». يلي ذلك الحجة التي تسوقها لإثبات تفوق بيان القيمة الذي تطرحه. على سبيل المثال، إذا كانت القيمة الخاصة بك هي «الأمن»، فيمكنك أن تقرأ بعض كلمات المختارة من أعمال توماس هوبز، وتحاجج بأن الأمن يأتي أولًا لأنه ضروري لتحقيق القيم الأخرى. بعد ذلك، مع وضع بيان القيمة الخاص بك في موضعه الصحيح، ستجادل بأن فريقك يقدم القيمة بارزة بأفضل ما يكون.

لم يعجبني بيانات القيمة القياسية («الحرية»، «الأمن»)، لأنه يبدو لي أنه بغض النظر عن القيمة الأكثر تفضيلًا، يمكن دائمًا أن تكون هناك اعتبارات أخرى لها الأسبقية. بالتأكيد الحرية مهمة، لكن هل هي كل شيء؟ بالتأكيد الأمن مهم، لكن هل هو كل شيء؟ كيف يمكن أن يكون

(11) عنصر هيكلي في قضية للمناظرة الشهيرة بين لينكون- دوغلاس التي تجرى عادة في المدارس الثانوية. عادة ما تكون القيمة عبارة عن بيان يحاول أحد الأطراف تحقيقه خلال المناظرة. الجانب الذي يدعم بيان القيمة الخاصة به ويدافع عنها بشكل كاف، هو من يفوز في المناظرة. يشار إلى فرضية القيمة في بعض الأحيان باسم «القيمة» ولا ينبغي الخلط بين فرضية القيمة ومعيار القيمة، وهو الوسيلة المحددة لتحقيق فرضية القيمة [المترجم].

هناك قيمة بارزة واحدة؟ بعد ذلك اكتشفت مذهب النفعية، الفلسفة التي ابتكرها جيريمي بنثام وجون ستيوارت مِل، فيلسوفان بريطانيان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر*.

النفعية فكرة رائعة باسم منفر. إنها، في رأيي، أكثر فكرة تعرضت للاستخفاف وسوء الفهم في كل من الفلسفة الأخلاقية والسياسية. في الأجزاء من الثالث إلى الخامس، سنتحدث عن سبب حكمة النفعية وسوء الفهم وعدم التقدير. لكن في الوقت الحالي، سنبدأ بفهم بسيط للنفعية، وهو أمر جيد بما يكفي للولوج إلى علم النفس. بنهاية هذا الفصل، من المرجح أن تكون مشاعرك تجاه النفعية مشوشة -أو ربما أسوأ- لكن لا بأس. سأعمل على الظفر برضاك في الأجزاء من الثالث إلى الخامس.

إذن ما عساها تكون الفكرة الكبيرة؟ النفعية تقول إنه يجب علينا أن نفعل كل ما ينتج عنه أفضل النتائج العامة لجميع المعنيين (بالمعنى الدقيق للكلمة، ما أصفه هنا هو **العواقبية** (**consequentialism**)، فئة فلسفية أوسع تتضمن النفعية. وسوف نتطرق للمزيد حول هذا الموضوع في الفصل السادس). بعبارة أخرى، ينبغي أن نفعل كل ما يشجع الصالح الأعم. على سبيل المثال، إذا كان الخيار (أ) سيقتل ستة أشخاص وينقذ أربعة أشخاص، بينما الخيار (ب) سيقتل أربعة أشخاص وينقذ ستة أشخاص، وإذا كانت جميع العواقب الأخرى متساوية، فعليك تفضيل الخيار (ب) على الخيار (أ). وقد تتفاجأ، كما هو واضح وضوحًا فجًا، أن هذه الفكرة يمكن بالكاد أن يطلق عليها «فكرة»، ناهيك عن اعتبارها «فكرة رائعة». لكن كما سنرى لاحقًا، ليس من الواضح على الإطلاق أن هذه طريقة جيدة للتفكير في المشكلات الأخلاقية بشكل عام. وكما سنرى في الأجزاء من الثالث إلى الخامس، فإن تطبيق هذا المبدأ في العالم الواقعي الفوضوي ليس بسيطًا على الإطلاق، ويختلف تمامًا عما يميل الناس إلى تصوره عندما يتخيلون النفعية في الممارسة.

بصفتي مناظرًا، أحببت النفعية لأنها أعطتني بيانَ قيمةٍ سمحًا في حد ذاته بتحقيق توازن بين القيم: هل تفوق الحرية الأمن؟ أم أن الأمن يفوق الحرية؟ النفعية لديها إجابة معقولة: ليس لأي من القيمتين أسبقية مطلقة. نحن بحاجة إلى تحقيق **التوازن** بين قيم الحرية والأمن، وأفضل توازن هو الذي ينتج أفضل النتائج عمومية.

لقد سررت بهذه الاستراتيجية العامة، ومن ثم جعلت النفعية بيان القيمة

الخاص بي في كل مناظرة، بغض النظر عن الجانب الذي كنت فيه. بدأت كل جولة مستخدمًا لغتي النفعية القياسية، تتخللها اقتباسات موثوقة من مِل والأصدقاء. ومن ذلك المنطلق، كان الأمر مجرد مسألة انتقاء للأدلة لإثبات أنه، في الواقع، تم تقديم الصالح الأعم من الجانب الذي تم تكليفي به.

نجحت هذه الاستراتيجية جيدًا. لقد استخدمتُ النفعية لا بوصفها بيانَ قيمةٍ خاصًا بي فحسب، بل أيضًا سلاحًا لمهاجمة قيم خصومي. ومهما كان خصمي الذي قدموه باعتباره صاحب القيمة البارزة، فإنني أضع هذه القيمة في مواجهة مع فكرة الصالح الأعم، بأكثر طريقة دراماتيكية ممكنة. أود أن أبدأ في الاستجواب المتبادل، وهو الجزء من المناظرة الذي يناقش فيه المعارضون بعضهم البعض مباشرة، بدلًا من إلقاء الخطب. على سبيل المثال، إذا كان خصمي يضغط على حرية التعبير، فسوف أفاجئه بالمثال المضاد الذي أستخدمه عادة:

أنا: أنت تقول إن حرية التعبير هي أهم قيمة في هذه المناظرة، هل هذا صحيح؟

خصمي ببراءة: نعم.

أنا: إذن، ليس لأي قيمة أخرى أسبقية على حرية التعبير، هل هذا صحيح؟

خصمي ببراءة: نعم.

أنا: إذن... لنفترض أن شخصًا ما، لمجرد المزح، يصيح: «حريق!» في مسرح مزدحم، متسببًا في اندفاع الناس إلى المخارج، يدهس بعضهم البعض ويموت بعضهم. هل الحق في الصراخ: «حريق» أهم من الحق في عدم التعرض للسحق حتى الموت؟

ضربة سديدة! «حرية التعبير» علامة سهلة، لكن بالنسبة لمعظم بيانات القيمة يمكنني أن أخرج أو أعد مثالًا مضادًا مثل حالة «المسرح المزدحم» تلك الحالة القديمة الملائمة في هذا المقام.

كان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في القرن الثامن عشر -الذي اعتبره الكثيرون، خاصة منتقدي النفعية، أعظم فيلسوف أخلاقي في كل العصور- يحظى بشعبية بين المتناظرين. قد يروق

للمعارضين أحيانًا «الأمر المطلق categorical imperative»[12] كبيان قيمة لهم، طارحين أن «الغايات لا تبرر الوسائل». وقتئذ سأطرح أسئلة مثل هذه: «لنفترض أن المصعد الذي يعمل بشكل مضطرب على وشك سحق شخص ما. لإيقافه، تحتاج إلى الضغط على زر لا يمكنك الوصول إليه. لكن يمكنك دفع شخص ما إلى الزر. هل من الجيد استخدام شخص ما كوسيلة للضغط على الزر، إذا كان سينقذ حياة شخص آخر؟».

أعجبتني استراتيجيتي النفعية لا لأنها كانت فعالة فحسب، بل لأنني أومن بها. بالطبع، كما نوهت سالفًا، كان عليّ القول إن الصالح الأعم كان في جانبي، بصرف النظر عن الجانب الذي كنت فيه. لكن ذلك كان جزءًا من اللعبة، وقد بدا لي هذا أفضل من تقديم فلسفة مختلفة معيبة لكل جانب من جوانب كل مناظرة.

في إحدى المرات، في دوري جاكسونفيل بولاية فلوريدا، واجهت مُتَاظِرة حادة إلى حد كبير جاءت من ميامي. قدمت لغتي النفعية المعتادة، ثم استجوبتني:

الخصم: أنت تقول إن علينا أن نفعل ما سوف ينتج الصالح الأعم، هل هذا صحيح؟

أنا ببراءة: نعم.

خصمي: إذن... لنفترض أن هناك خمسة أشخاص على وشك الموت بسبب فشل في أعضاء مختلفة بأجسادهم. واحد لديه تليف كبدي، وواحد لديه فشل كلوي، وهلم جرا.

أنا ببراءة: هاه.

خصمي: ولنفترض أن الطبيب النفعي يمكنه أن ينقذهم عن طريق خطف شخص واحد وتخديره وإزالة أعضائه المختلفة وتوزيعها على الأشخاص الخمسة الآخرين. يبدو أن هذا ينتج الصالح الأعم. هل تعتقد أن هذا سيكون صوابًا؟

(12) الأمر المطلق تعبير صوري بحت لا يحسب حسابًا للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة، لكن شكله الصوري لا يعني أنه فارغ أو خالٍ من المضمون؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل. راجع «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، 1965. انظر أيضًا: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، تأليف ستيفن ديلو، ترجمة ربيع وهبه، دار نهوض للدراسات والنشر، 2019. [المترجم].

لقد ذهلت. لا أتذكر كيف رددت عليها. ربما احتكمت للواقعية بنهج نفعي، بحجة أن زراعة الأعضاء عن طريقة الاحتيال لن تخدم في الواقع الصالح الأعم، لأن الناس سيعيشون في خوف بسبب احتمال سوء المعاملة، وما إلى ذلك. لكن أيًا كان ما قلته، لم يكن كافيًا. خسرت الجولة. الأسوأ من ذلك، خسرت استراتيجيتي الرابحة. والأسوأ من ذلك هو أنني أصبحت مهددًا بفقد رؤيتي الأخلاقية العالمية المتنامية (وعندما تكون شابًا مراهقًا بلا رفيقة*، فإن خسارة نظرتك العالمية الأخلاقية المتنامية قد تبدو خسارة كبيرة!).

لقد تركت المناظرة في منتصف الطريق خلال السنة الأخيرة من المرحلة الثانوية، وذلك مباشرة بعد ليلة واحدة من قبولي في الكلية. كان والداي منزعجين. وصفني مدرب المناظرة بالخائن. لكنني كنت سئمت أن أسوق حججًا مركبة لمجرد اللعب. إذا كنت سأقدم حججًا فلسفية، فقد أردت أن أقدم ما أؤمن به، وفي تلك المرحلة لم أكن أعرف ما أؤمن به.

في خريف عام 1992، وصلتُ إلى جامعة بنسلفانيا طالبًا في السنة الأولى في برنامج البكالوريوس في كلية وارتون للأعمال. استغرق الأمر حوالي شهر لأدرك أن مجال الأعمال لم يكن مناسبًا لي، لكن خلال تلك السنة واجهت بعض الأساتذة والفِكَر التي بقيت معي منذ ذلك الحين. خلال الفصل الدراسي الأول، درست علم الاقتصاد الجزئي (microeconomics)[13]، الذي عرفني على نظرية اللعبة (game theory)؛ وهي دراسة مشكلات القرارات الاستراتيجية مثل معضلة السجينين ومأساة المشاع. أحببت ما في هذه النظرية من أناقة مجردة. أحببت الفكرة القائلة بأن المشكلات الاجتماعية التي تبدو غير ذات صلة -من احترار عالمي إلى انتشار الأسلحة النووية إلى الفوضى الدائمة في المطبخ المشترك بمسكني- تشترك في بنية رياضية (mathematic) أساسية، وأنه من خلال فهم الجوهر الرياضي لهذه المشكلات يمكننا حلها.

في تلك السنة التحقت بأول محاضرة في علم النفس مع معلم وعالم لامع يدعى بول روزين Paul Rozin. لم تكن محاضرة كما هو متعارف في قاعة كبيرة، بل كانت حلقة نقاشية صغيرة. كثيرًا ما طرح روزين أسئلة علينا، وتجادل معنا، وقادنا في تجارب وصفية. في إحدى هذه التجارب

(13) فرع من فروع علم الاقتصاد، يعني بتحليل ودراسة تصرفات المستهلك والشركات في ظل كمية للوارد المحدودة في البيئة المحيطة، وذلك بهدف فهم المستهلك لعملية صناعة القرار. كما يعنى الاقتصاد الجزئي بفهم كيفية تفاعل المشتري مع البائع، التي بدورها تُحدّد كمية العرض والطلب مما يؤدي إلى تغيّر أسعار المنتجات نسبة إلى العملية الإنتاجية [المترجم].

قمنا بحساب السرعة التي يرسل بها الجهاز العصبي البشري إشارات كهربائية. استخدمنا طريقة ابتكرها الفيزيائي والطبيب الألماني هيرمان فون هيلمهولتز Hermann von Helmholtz، أحد مؤسسي علم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر.

أولًا، جعلنا روزن نشبك أيدينا مشكلين معًا سلسلة. يضغط الشخص الأول على يد الشخص الذي يليه، الذي بدوره يضغط على يد من بعده، وهكذا. كم من الوقت يستغرق استكمال دائرة الضغط عبر السلسلة بأكملها؟ فعلنا هذا عدة مرات. وقف روزن ومعه ساعة إيقاف، مسجلًا الوقت المستغرق في كل محاولة. ثم يحسب متوسط النتائج. بعد ذلك فعلنا الشيء نفسه، لكن هذه المرة كنا نلمس الكاحل بدلًا من اليد. بمجرد أن تشعر بالضغط على كاحلك الأيسر، استخدم يدك اليمنى للضغط على الكاحل الأيسر لمن يليك، وهكذا إلى نهاية الدائرة. وأخذ روزن مجددًا قياسات متكررة وحسب متوسطها. استغرق الأمر هذه المرة وقتًا أطول قليلًا، في المتوسط، حتى تكتمل دائرة الضغط. ثم قمنا بقياس المسافات بين أيدينا وعقولنا، ثم قياس المسافات بين كاحلينا وعقولنا. كان الاختلاف في هذين القياسين هنا مصدره هو المسافة الإضافية التي كان على إشارة الضغط المرور بها عند الانتقال عبر الكاحل بدلًا من اليد إلى اليد مباشرة. عند إجراء العديد من التجارب، قدّرنا الوقت الذي استغرقته الإشارة حتى تنتقل عبر تلك المسافة الإضافية، وبالتالي قدّرنا سرعة الإشارة. يطابق تقديرنا تقريبًا إجابة المرجع الذي كان روزن قد وضعه مقدمًا دون أن نعلم.

تجارب مثل هذه حولتني إلى سلطان التفكير العلمي. كما أنها وبصورة أكثر تحديدًا، أظهرت لي كيف أن المناهج الذكية يمكن أن تحول أسرار العقل البشري إلى أسئلة يمكن الإجابة عليها. من الأشياء التي أذهلتني بشأن هذا المنهج هو أنه كان من الممكن استخدامه منذ آلاف السنين، على الرغم من أن أحدًا لم يفكر فيه حتى القرن التاسع عشر (مع وجود عدد كاف من الأشخاص والتكرار الكافي، لا تحتاج إلى ساعة إيقاف). هنا لا تكمن القوة في التكنولوجيا المتقدمة بل في أسلوب تفكير يجمع بين التفكير اللامع والإبداع.

قدمني روزن أيضًا إلى البيولوجيا الاجتماعية (sociobiology)، دراسة السلوك الاجتماعي، وخاصة السلوك الاجتماعي الإنساني، من منظور تطوري (انقسم هذا الحقل منذ ذلك الحين إلى عدة مجالات، من بينها علم النفس التطوري، الذي يهدف إلى فهم كيف شكل التطور العقل

البشري). وكان علماء هذا التخصص لديهم تفسير عن سبب -عذرًا لعبارتي الدارجة غير المهذبة- أن الفتيات، وليس الرجال، يمكن أن يضاجعن في أي وقت يردن. يأتي التفسير من نظرية روبرت تريفرز Robert Trivers حول الاستثمار الوالدي/نسبة إلى الوالدين*: إذ يجب على الإناث بذل قدر كبير من العمل كحد أدنى لإنتاج ذرية قابلة للحياة -تسعة أشهر من الحمل وسنوات من الرضاعة الطبيعية. على النقيض، حسب الذكور إيداع كمية قليلة من الحيوانات المنوية (بالطبع، من المرجح أن يكون للذكور الذين يستثمرون أكثر في نسلهم ذرية ناجحة، لكن الحد الأدنى لاستثمار الذكور يظل منخفضًا). هكذا، كما يقول تريفرز، ستكون الإناث أكثر انتقائية في اختيار أقرانهن. من غير المرجح أن يكون لدى الأنثى التي تأخذ الحيوانات المنوية من أول راغب متبرع -ذرية مناسبة مثل تلك التي تفاضل في انتقائها. في المقابل، لا يدفع الذكور أي تكلفة في عرض موادهم الوراثية بمجانية أكبر (ذكّرني هذا بأغنية كانت شائعة في ذلك الوقت لفريق الروك ريد هوت شيلي بيبرز Red Hot Chili Peppers بعنوان («Give It Away [أعطِ مما عندك]»). رفض كثير من الناس -وما زالوا يرفضون- هذه النظرية التطورية باعتبارها تبريرًا علميًا زائفًا لأدوار النوع الاجتماعي/الجندر التقليدية، لكنني تأثرت بها. ولم يكن هذا التأثر لأنني من محبي الأدوار التقليدية للجنسين -على العكس، كان سيسعدني لو أن الإناث في محيطي أصبحن أقل انتقائية- بل لأن نظرية تريفرز، فضلًا عن تفسير الحقائق الاجتماعية القابلة للملاحظة، قدمت بعض التنبؤات التي لم تكن واضحة، واتضحت صحتها فيما بعد. إذ بحسب تريفرز، فإن ما يهم ليس الذكور مقابل الإناث في حد ذاته، بل الاستثمار الوالدي المنخفض مقابل العالي. إذا تمكنت من إيجاد نوع من الحيوانات كان فيه الذكور هم كبار المستثمرين، عندئذ ينبغي أن يكون الذكور، وليس الإناث، أكثر انتقائية. وبالتأكيد، في بعض الطيور والأسماك*، فإن الذكور هم الذين يحرسون ويغذون النسل النامي، وهم الأكثر انتقائية.

في الكلية، كنت مسؤولًا لأول مرة عما يخصني من شؤون مالية. مع هذه الحرية الجديدة جاءني شعور جديد بالمسؤولية. أنفقت الكثير من مخصصاتي الشهرية على الكماليات الصغيرة، أقراص مدمجة من متجر الموسيقى، وعينات من الطعام الشهي في سنتر سيتي فيلادلفيا. لكن كيف يمكنني تبرير هذا؟ تخيلت أن امرأة فقيرة يائسة تتوسل إلي: «من فضلك، هل تعطيني عشرة دولارات؟ ليس لدي نقود ولا طعام، سيموت طفلي». هل

يمكن أن أحدق في عينيها وأقول: «لا، آسف، أنا بحاجة إلى شراء أسطوانة جون كولتران الجديدة. فليمت طفلك»؟ عرفت أنه لا يمكنني فعل ذلك أبدًا (على الرغم من أني كثيرًا ما مررت بأشخاص بلا مأوى طوال الوقت). لكنني في الوقت نفسه، رأيت إلى أين تقود هذه الحجة. فالعالم لا ينقصه أشخاص يائسون يحتاجون إلى نقودي أكثر مما أحتاج أنا إلى مقتنيات موسيقية أكثر.

أين ينتهي التزامي؟ (سنفصل أكثر في هذه المشكلة في الجزء الثالث). وجدت أستاذًا في علم النفس يدعى جوناثان بارون Jonathan Baron، كان مهتمًا، بحسب ما جاء في سيرته، بعلم النفس والاقتصاد والأخلاق. وقد بدا أنه الشخص المناسب للتحدث معه. حددت معه موعدًا. عندما تحدثنا أوضح لي أن الفلاسفة كانوا يتجادلون حول هذه المشكلة، منذ أن طرحها بيتر سينغر Peter Singer، لأول مرة* قبل سنوات قليلة من ولادتي. كانت مشكلة أزعجته أيضًا.

كنت أنا وبارون نظيرين رائعين، بدأنا معًا في إجراء البحوث. في وقت لاحق فقط أدركت أنه من غير المحتمل أن أكون، في ذلك الوقت، وأنا مشغول إلى هذا الحد الاستثنائي، قد وقعت على عالم النفس الأخلاقي النفعي الأمثل والوحيد على مستوى العالم. وفق ما عرفته آنذاك، كان هناك واحد في كل جامعة. عملت أنا وبارون على مشكلة «عدم الحساسية وفقًا للكم» في صنع القرارات البيئية. إذا سألت الناس: «كم ستدفعون لتنظيف نهرين ملوثين؟»، فستحصل على إجابة. وإذا سألت مجموعة مختلفة من الأشخاص: «كم ستدفعون لتنظيف 20 من الأنهار الملوثة؟»، فستحصل في المتوسط على الإجابة نفسها. وقد تُفكر -أو تأمل- في أن تنظيف 20 من الأنهار الملوثة قد يبدو للناس أفضل بعشر مرات من تنظيف اثنين. لكن في كثير من الأحيان، الأرقام لا تهم. نهران أو عشرون: سيان*. كنتُ وبارون نحاول معرفة سبب كون الناس «غير حساسين للكم». لم يحل بحثنا المشكلة، لكننا استبعدنا بعض النظريات الواعدة، وهذا ما شكل نوعًا من التقدم. أعطاني هذا المشروع البحثي أول فرصة نشر علمي لي*، والأهم من ذلك أن العمل مع بارون قدمني لدراسة الحدس الإبعازي (heuristic)[14] والتحيزات (biases)»، أي تلك الطرق العقلية المختصرة

---

(14) مصطلح يشير إلى الطرق المستخدمة في حل المشكلات باللجوء إلى التجارب أو الخبرات التقنية. ويعتبر نوعًا من الحدس يقوم على الإيعاز بحلول معينة استنادًا إلى الخبرة والاضطرار إلى حلول سريعة، لا سيما عندما يكون إيجاد الحل الأمثل أمرًا مستحيلًا أو غير عملي. إذ يمكن استخدام الطرق الاستكشافية لتسريع عملية العثور على حل مرضٍ. والحدس الإيعازي يمكن أن يكون اختصارات عقلية تخفف العبء المعرفي الذي تنطوي عليه عملية اتخاذ القرار [المترجم].

(الحدس الإيعازي) التي يستخدمها الناس في اتخاذ القرارات، والأخطاء غير المنطقية (التحيزات) التي تنتج عن التفكير بالحدس الإيعازي*.

بعد فتور اهتمامي بمجال الأعمال، انتقلت إلى جامعة هارفارد وأصبح تخصصي الرئيس هو الفلسفة. في أول فصل دراسي لي هناك، درست دورة بعنوان «التفكير في التفكير»، حاضر فيها فريق من ثلاثة أساتذة أسطوريين: الفيلسوف روبرت نوزيك Robert Nozick، وعالم الأحياء التطوري ستيفن جاي جولد Stephen Jay Gould، وأستاذ القانون آلان ديرشوفيتز Alan Dershowitz (كانت الدورة تحمل اسمًا مستعارًا هو «أنوات على أنوات Egos on Egos»). وحول المنهج المقرر كانت هناك ورقة أعدها الفيلسوف جوديث جارفيس طومسون Judith Jarvis Thomson، بعنوان «مشكلة عربة الترولي The Trolley Problem».

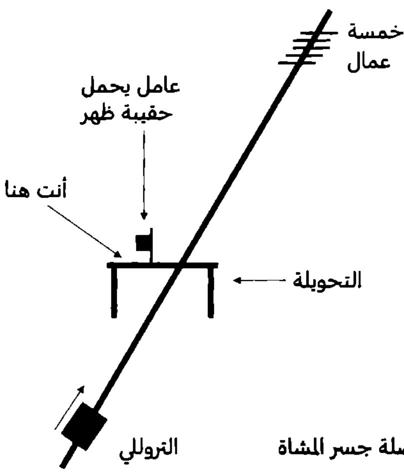
مشكلة عربة الترولي*

اتضح أن هذه الورقة كانت مصدر معضلة زرع الأعضاء التي باغتتني وانغلقت على فهمي أثناء مناظرة المدرسة الثانوية. عملت ورقة طومسون المبتكرة من خلال سلسلة من المعضلات الأخلاقية، كل التباينات كانت حول نفس موضوع التضحية بحياة واحدة لإنقاذ خمس. في بعض الحالات، بدا من الواضح أن مبادلة حياة واحدة مقابل خمس يعد أمرًا خاطئًا، كما هي الحال في معضلة **زرع الأعضاء**. معضلة أخرى من ورقة طومسون هي معضلة **جسر المشاة**، التي أقدمها هنا بشكل معدّل قليلًا:

عربة ترولي مسرعة في اتجاه خمسة من عمال السكك الحديدية سيقتلون لو استمرت العربة في مسارها الحالي. أنت تقف على جسر للمشاة يمتد فوق القضبان وترى العربة القادمة والأشخاص الخمسة. يقف بجوارك عامل سكة حديد يحمل حقيبة ظهر كبيرة. الطريقة الوحيدة لإنقاذ الأشخاص الخمسة هي دفع هذا الرجل من جسر المشاة على المسار أدِناه. سيموت الرجل، لكن جسده وحقيبة ظهره ستكبح سير العربة عن الوصول إلى الآخرين (لا يمكنك القفز بنفسك لأنك، بدون حقيبة ظهر، لست بالضخامة بما يكفي لإيقاف العربة، ولا تملك وقتًا لوضع عائق آخر). هل من المقبول أخلاقيًا إنقاذ الأشخاص الخمسة بدفع هذا الشخص الغريب إلى حتفه؟ (انظر الشكل 4-1).

يقول معظم الناس إنه من الخطأ دفع الرجل من فوق جسر المشاة* لإنقاذ الخمسة الآخرين. لكن هذا ليس هو الحل النفعي، على الأقل إذا قبلنا المقدمات المنطقية للمعضلة. دفع يعزز الصالح الأعم، ومع ذلك لا يزال يبدو خطأ.

هناك العديد من الطرق لمحاولة التخلص من هذه المشكلة. الاستراتيجية الأكثر إغراءً هي التشكيك في افتراضات معضلة جسر المشاة: هل سيسفر دفع الرجل عن إنقاذ الخمسة حقًّا؟ ماذا لو كان من الممكن إنقاذهم بطريقة أخرى؟ ماذا لو رأى آخرون هذا الفعل وفقدوا بسببه احترامهم للحياة الإنسانية مما يدفعهم لقتل أشخاص آخرين بدم بارد؟ ماذا لو أن نتيجة هذا القتل أن يعيش ملايين الناس في خوف من النفعيين المغامرين؟ إنها أسئلة معقولة تمامًا، لكن طرحها لا يحل مشكلة النفعيين.



الشكل 4-1 معضلة جسر المشاة

قد يكون صحيحًا أنه في ظل افتراضات أكثر واقعية، ستكون هناك أسباب نفعية جيدة لعدم دفع الرجل. هذه نقطة مهمة، وسوف أؤكدها لاحقًا. لكن في الوقت الحالي سنضع هذه الشكوك جانبًا ونأخذ على محمل الجد فكرة أن دفع الرجل بعيدًا عن جسر المشاة أمر خاطئ، حتى لو كان يعزز الصالح الأعم.

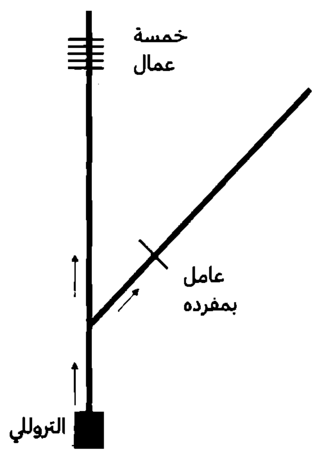
لماذا قد يكون هذا خطأ؟ الشكوى الأكثر شيوعًا حول النفعية هي أنها

تقلل من قيمة حقوق الناس، وأنها تتيح لنا القيام بأشياء لأشخاص مخطئين بشكل أساسي، بغض النظر عن العواقب. لقد أشرت أعلاه إلى الأمر المطلق عند كانط، الذي لخصه بشكل مشهور:

تصرّف بحيث تتعامل مع الإنسانية*، سواء في شخصك أم في شخص آخر، دائمًا كغاية وليس أبدًا كوسيلة فقط.

ترجمة تقريبية: لا **تستخدم** الأشخاص. من الصعب التفكير في مثال أكثر مأساوية في سياق استخدام الناس أكثر من حالة استخدام الرجل وحياته لإيقاف العربة.

من الأمور الطريفة فيما يتعلق بمعضلة **جسر المشاة**، وجود نسخ منها شائقة. في إحدى تلك النسخ، ما نطلق عليه معضلة **التحويلة** (switch)، تتجه عربة الترولي مسرعة نحو خمسة عمال سيقتلون إذا لم يُتخذ أي تصرف. يمكنك إنقاذ هؤلاء الأشخاص الخمسة عن طريق الضغط على مفتاح من شأنه تحويل العربة إلى مسار جانبي. لكن لسوء الحظ هناك عامل واحد على المسار الجانبي سيلقى حتفه إذا ضغطنا على المفتاح (انظر الشكل 4-2).



الشكل 4-2 معضلة التحويلة

هل من المقبول أخلاقيًا تحويل العربة لمسار آخر بعيدًا عن الخمسة لتصدم واحدًا؟ بدا هذا مقبولًا عند طومسون من الناحية الأخلاقية،

ووافقتُ أنا أيضًا. وكما وصل إلى علمي لاحقًا، فإن الناس في جميع أنحاء العالم يوافقون على ذلك*. لماذا، إذن، نقول نعم لحالة **التحويلة** ولا لحالة **جسر المشاة**؟

كانت هذه، بالنسبة لي، المعضلة العلمية المثالية. فقد جمعت معضلة الترولي، في نموذج واحد جميل يشبه ذبابة الفاكهة، جميع الأشياء التي كانت تحيرني منذ صغري في سن مبكرة. أولًا، إن معضلة الترولي استغرقت المشكلة الفلسفية الكبيرة وراء كل تلك المناظرات التي جرت في المدرسة الثانوية وردَّتها إلى جوهرها: متى ولماذا تأخذ حقوق الفرد الأسبقية على الصالح الأعم؟ إذ إن كل قضية أخلاقية رئيسة -الإجهاض، التمييز الإيجابي (affirmative action)[15]، رفع الضرائب مقابل خفضها، قتل المدنيين في الحرب، وإرسال الناس للقتال في الحرب، وتقنين الموارد في مجال الرعاية الصحية، والرقابة على الأسلحة، وعقوبة الإعدام- كلها، بطريقة أو بأخرى، كانت تدور حول حقوق بعض الأفراد (الحقيقية أو المزعومة) مقابل الصالح الأعم (الحقيقي أو المزعوم). فمشكلة الترولي تُرديها بالضربة القاضية. أما معضلة جسر المشاة، فإن التضحية بشخص واحد من أجل الصالح الأعم تبدو خطأً، وهو انتهاك صارخ لحقوق الفرد. في معضلة **التحويلة**، يبدو أن مبادلة حياة واحدة مقابل خمس أمر مبرر، إن لم يكن مثاليًا. إنه كانط في مقابل مِل، لغز واحد دقيق. إذا تمكنت من فهم هاتين المعضلتين البسيطتين، فقد فهمت الكثير.

تتميز مشكلة الترولي أيضًا بنظافة هيلمهوتزية Helmholtzian (نسبة إلى فون هيلمهوتز الوارد ذكره أعلاه -م) جميلة. كيف يمكنك معرفة سرعة إشارة ما في الجهاز العصبي؟ ليس عليك تتبع مسار الإشارة إلى أعلى الذراع، من خلال متاهة الدماغ الغامضة، ثم أسفل الذراع الأخرى. عليك فقط تبديل ذراع بساق، ثم تقوم بعملية **طرح** (**subtract**). مشكلة الترولي مصنوعة لنمارس عملية طرح جذابة. فهذه المعضلات تحتوي مئات الخصائص ذات الصلة المحتملة، لكن الاختلافات بين حالات **التحويلة وجسر المشاة** ضئيلة للغاية. حيث في مكان ما في تلك القائمة القصيرة من الاختلافات، توجد الاختلافات التي تهمك أخلاقيًا، أو على الأقل تبدو كذلك.

تعد مشكلة الترولي أيضًا مشكلة اتخاذ قرار، يمكن استجلاؤه بالتفكير

(15) يعني اعتماد مبدأ الأفضلية أو آليات إنعاش ملائمة في التعامل مع الأقليات، وهي السياسات التي تأخذ بعوامل (كالعرق واللون والدين والجنس والتوجه الجنسي أو الأصل) في الاعتبار لكي تميز مجموعات مهمشة في التوظيف أو التعليم أو الأعمال، بعلّة السعي لإصلاح التمييز الذي مورس ضدهم في السابق [المترجم].

في ضوء «الحدس الإيعازي والتحيزات». فيخبرنا حدسنا بأنواعه المختلفة أن الفعل في حالة جسر المشاة خطأ. فما المساعدات والرافعات الكائنة في المخ تلك التي تجعلنا نتوصل إلى هذا الاستنتاج؟ هل يمكننا أن نثق بتلك الآلية؟ تخبرنا أدمغتنا، على الأقل في بعض الأحيان، أن تنظيف 20 من الأنهار الملوثة ليس أفضل من تنظيف نهرين ملوثين. فنحن هنا نقوم بالاستجابة نفسها على شيئين من المفترض أن يثيرا استجابتين مختلفتين. ربما تنطوي مشكلة الترولي على الانحياز المضاد: التعامل مع أشياء مشابهة كما لو كانت مختلفة تمامًا. ربما يكون الأمر مجرد غرابة في السيكولوجيا البشرية أن تكون مقايضة حياة واحدة بخمسٍ أمرًا صائبًا في حالة وخاطئًا في أخرى. لقد كان تفكيرًا مثيرًا للذهن، من النوع الذي قد يطرح تبريرًا للنفعية، التي لولا ذلك لبدت معقولة إلى حد كبير.

في الصيف الذي تلا «التفكير في عملية التفكير»، حصلت على منحة صغيرة لإجراء بحث مستقل حول مشكلة الترولي. قرأت الكثير من كتب الفلسفة والأبحاث في علم النفس، ولكي أفي بالتزاماتي تجاه المنحة كتبت بحثًا بعنوان «الأخلاقان The Two Moralities»، ميزت فيه بين نوعين مختلفين من التفكير الأخلاقي، أطلقت على أحدهما «المجرد» وعلى الآخر «المتعاطف». كانت هذه بداية للنظرية ذات «العملية المزدوجة» عن الحكم الأخلاقي (moral judgment)، التي سأصفها بعد قليل.

في فصل الربيع التالي، أخذت دورة دراسية في علم الأعصاب السلوكي، على أمل أن يكون لدى علماء الدماغ الإجابات التي كنت أبحث عنها. لكني لم أجدها في الفصل الدراسي، وصادفت عوضًا عن ذلك كتابًا كان قد نشره حديثًا طبيب الأعصاب أنطونيو داماسيو Antonio Damasio، بعنوان خطأ ديكارت (*Descartes' Error*)، يدور حول دور العاطفة في صنع القرار. وصف داماسيو في الكتاب حالة فينياس غايج Phineas Gage*، وهو مريض عصبي شهير عاش وعمل في فيرمونت Vermont خلال القرن التاسع عشر. كان غايج أحد عمال السكك الحديدية المحترمين، تغيرت شخصيته بشكل كبير بعد انفجار عرضي أسفر عن دخول قذيفة حديدية بطول ثلاث أقدام من عينه لتخرج من مؤخرة جمجمته. أسفرت الإصابة عن تدمير جزء كبير من قشرة الفص الجبهي الإنسي (medial prefrontal cortex)، وهو جزء من الدماغ وراء العينين والجبين، فوق الأنف مباشرة. المدهش في الأمر أنه بعد بضعة أسابيع بدا أن غايج قد

استعاد قدراته المعرفية. يمكنه التحدث والقيام بعمليات حسابية، وتذكر أسماء الأشخاص والأماكن، وما إلى ذلك. لكنه رغم ذلك لم يعد كما كان، ذلك الرجل المتيقظ الذي يعمل بجدّ في مجال السكك الحديدية مراقب عمال، صار هائمًا على وجهه، لا يعبأ بأي مسؤولية.

كان داماسيو قد درس المرضى الأحياء الذين أصيبوا بأضرار في الأجزاء البطنية ventral (السفلية) من قشرة الفص الجبهي الإنسي (القشرة الأمامية البطنية، أو VMPFC). وقد رأى نمطًا ثابتًا اتسم به أداء هؤلاء المرضى، مثل غايج، أبلوا جيدًا في الاختبارات المعرفية القياسية، مثل اختبارات الذكاء IQ، لكنهم كانوا يتخذون قرارات كارثية في الحياة الواقعية. في سلسلة من الدراسات أظهر داماسيو وزملاؤه أن مشكلاتهم كانت بسبب العجز الانفعالي*. فقد أشار أحد هؤلاء المرضى، عند مشاهدته صورًا لحوادث السيارات المروّعة وضحايا الفيضان من الغرق، أنه لم يشعر بأي شيء عند رؤيته لهذه المشاهد المأساوية، لكنه كان يعلم أنه اعتاد أن يستجيب عاطفيًا لمثل هذه الأشياء قبل ما تعرض له من تلف في الدماغ. يصف داماسيو مأزقهم بأنهم «يعرفون، لكن لا يشعرون»*.

عندما قرأت ذلك المقطع، كنت وحدي في غرفة بأحد الفنادق. أصابتني حماسة شديدة، ووقفت على سرير الفندق وبدأت القفز. ما طرأ على ذهني في تلك اللحظة هو الارتباط بمشكلة الترولي: ما ينقص هؤلاء المرضى هو تحديدًا ما يدفع عامة الناس للاستجابة هكذا مع حالة **جسر المشاة**. وكانت هناك بالطبع طريقة مثالية لاختبار هذه الفكرة؛ تقديم معضلتي **التحويلة وجسر المشاة** لمن يعانون من تلف في قشرة الدماغ الباطنية VMPFC. إذا حالفني الصواب، فإن هؤلاء المرضى، مثل غايج، سيعطون إجابات نفعية، لا في حالة **التحويلة** فحسب بل أيضًا في حالة **جسر المشاة**. لكن، لسوء الحظ، لم أكن أعرف أي شخص يعاني من هذا النوع من التلف (VMPFC).

في العام التالي كتبت عن هذه الفِكَر في أطروحتي الجامعية، بعنوان «علم نفس الأخلاق والتقدم الأخلاقي Moral Psychology and Moral Progress»، وهي نسخة تعد إرهاصًا لهذا الكتاب. ففي خريف عام 1997 التحقت ببرنامج الدكتوراة في الفلسفة بجامعة برينستون. أمضيت السنتين الأوليين من الدكتوراة في حضور حلقات دراسية واستيفاء المتطلبات، ودراسة مجموعة متنوعة من الموضوعات، من جمهورية أفلاطون إلى فلسفة ميكانيكا الكم، والاستمتاع عمومًا بحياة الفيلسوف.

وفي صيف عام 1999 سمعت عن عالِم أعصاب في قسم علم النفس كان مهتمًا بالتحدث مع الفلاسفة. إذ كانت الجامعة قد استعانت بجوناثان كوهين Jonathan Cohen لتوجيه المركز الجديد المعني بدراسة الدماغ والعقل والسلوك. زاجعت صفحته على الإنترنت ورأيت أن أبحاثه تستخدم التصوير الدماغي (brain imaging). ظننت وقتها أنني قد لا أكون في حاجة إلى حالات من الأمراض العصبية. فربما يمكننا رؤية تأثير **جسر المشاة** في أدمغة الأشخاص الأصحاء. وبناء على ذلك حددتُ موعدًا.

كانت هناك صناديق لم تفرغ بعد في جميع أنحاء مختبر كوهين. وفي مكتبه كانت الكتب والأوراق مكدسة في أكوام متدرجة تشبه الرواسب الكلسية. رجع بظهره على كرسي مكتبه: «إذن، ما الذي توصلت إليه؟». بدأتُ في شرح مشكلة الترولي، أولاً حالة **التحويلة** ثم **جسر المشاة**. قاطعني، ساردًا عشر طرق مختلفة تتباين فيها الحالتان. قلت له: «ابقَ معي على هذه الفكرة». وبدأت في وصف كتاب داماسيو وحالة غايج فينيس، لكن قبل أن أتمكن من الانتهاء، بادر من دون تفكير: «نعم فهمت! فهمت! فهمت! بطني/ظهري Ventral/dorsal!»، وكررها أيضًا مرتين! وهكذا تعرفتُ كلمة **بطني**، لكنني لم أعرف ما الذي قصده بظهري. هل هو شيء يشبه زعنفة القرش؟ (تشير كلمة **ظهري** إلى النصف العلوي من الدماغ، الجانب المحاذي للظهر في الحيوانات رباعية الأرجل). على أية حال كنت سعيدًا لأنه كان متحمسًا أيضًا. وقال: «هيا بنا»، «لكن عليك أن تتعلم كيف تقوم بتصوير الدماغ». كان لذلك وقع جيد على سمعي.

ما فهمه كوهين في ذلك الاجتماع الأول -وما لم أفهمه بعد- هو النصف الآخر من قصة الترولي في بعده المرتبط بعلم الأعصاب، أي الجزء الأكثر ارتباطًا بعمل كوهين. كنت أفكر في دور العاطفة في تحديد استجابتنا بالنفي في حالة **جسر المشاة**. لكن ما الذي يجعلنا نقول نعم في حالة **التحويلة**؟ وما الذي يبقى كما هو في حالة غايج وأمثاله؟ إذا كان هؤلاء المرضى «يعرفون» لكن لا «يشعرون»، فما الذي يمكّنهم من «المعرفة»؟ بالنسبة لي كان هذا واضحًا تمامًا. إنه تفكير محوراه الكلفة-المنفعة: إنقاذ حياة خمسة أشخاص أفضل من إنقاذ حياة واحدة. لكن بالنسبة إلى عالم الأعصاب الإدراكي، لا يوجد شيء واضح حول كيفية عمل العقل في مثل هذه الحالات.

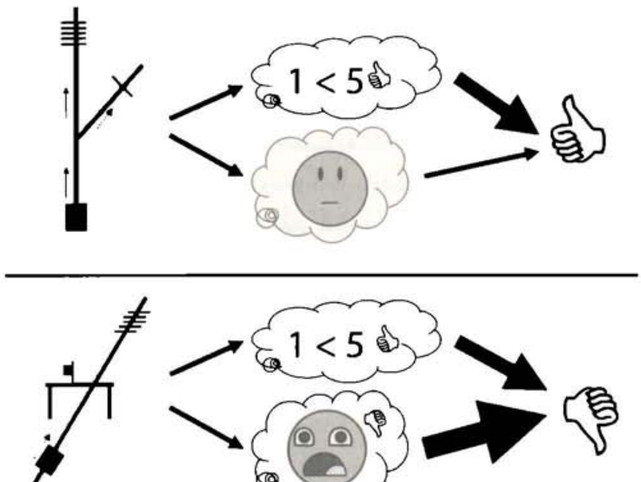
يتولى كوهين توجيه علم الأعصاب في مختبر التحكم المعرفي (cognitive control)* الذي هو، وفقًا لتعريفه، «القدرة على تنظيم الفكر والحركة

وفقًا لأهداف داخلية». والاختبار الكلاسيكي للتحكم المعرفي هو تجربة ستروب Stroop لتسمية الألوان*، التي تتضمن تسمية الألوان التي تظهر بها الكلمات على الشاشة. على سبيل المثال، قد ترى كلمة «طائر» مكتوبة باللون الأزرق، فتكون مهمتك أن تقول «أزرق». ومع ذلك تصير الأمور أصعب عندما تكون الكلمة لونًا مختلفًا عن اللون الذي كتبت به -على سبيل المثال، كلمة «أحمر» مكتوبة باللون الأخضر. مهمتك هنا أن تقول: «أخضر»، ولكن الدافع الأول هو أن تقول:«أحمر»؛ لأن القراءة عملية أكثر تلقائية من تسمية الألوان. في هذه الحالات الصعبة يوجد صراع داخلي، حيث يقول جزء من الخلايا العصبية: «اقرأ الكلمة!» ويخالفه جزء آخر: «سمِّ اللون!» (بالطبع هذه الخلايا العصبية لا تتحدث لغتنا. وأنا في هذا المقام أمارس نوعًا من تجسيد الكائنات غير الواعية لأغراض توضيحية). ترى ما الذي يحل الصراع بين هذه الأوامر المتنافسة؟ وما الذي يضمن حلها بالطريقة الصحيحة («اسم اللون») بدلًا من الطريقة الخاطئة («قراءة الكلمة»)؟

هذه هي وظيفة التحكم المعرفي، وهي السمة المميزة للإدراك البشري، والتي يتم تمكينها بواسطة الدوائر العصبية في قشرة الفص الجبهي **الظهرية**،* أو DLPFC. في مهمة تسمية اللون ستووبز حيث يكون لسان حالها «يا رفاق، نحن نقوم بتسمية الألوان الآن. لذلك أستميحكم عذرًا يا مُسمي الألوان، تولوا الأمر، وأنتم يا قارئي الكلمات تنحوا قليلًا. وبالطبع يمكن لمصدر هذه الأوامر، أي قشرة الفص الجبهي الظهرية، استخدام قواعد قرار صريحة («حدد اسم اللون») لتوجيه السلوك، ويمكن أن يتجاوز النبضات المتنافسة («اقرأ الكلمة»). ولهذا السبب صرخ كوهين:«بطني/ظهري!». فقد رأى كوهين، بوصفه خبيرًا في علم أعصاب التحكم المعرفي، أن «إنقاذ المزيد من الأرواح «يشبه» «تسمية اللون». إنها قاعدة قرار واضحة يمكن استخدامها لتوجيه استجابة المرء للمشكلة. الأكثر من ذلك، أنه رأى أن الاستجابة النفعية لقضية الجسر -الموافقة على دفع الرجل لإنقاذ المزيد من الأرواح- تشبه تسمية اللون في إحدى تجارب ستروب الصعبة، كما هي الحال عند كتابة كلمة «أحمر» باللون الأخضر. لإعطاء الجواب النفعي يجب على المرء أن يتغلب على الدافع المنافس.

بوضع هذه الفِكر معًا يصبح لدينا نظرية «تعمل بشكل مزدوج» في الحكم الأخلاقي، تفسرها حالة جسر **المشاة** وتناقضها مع حالة **التحويلة**. وهي نظرية «مزدوجة المعالجة»؛ لأنها تحدد موضع استجابات متميزة

وأحيانًا متنافسة سواء كانت استجابات تلقائية أم تحت السيطرة (سنفصل في النظريات ذات العمليات المزدوجة في الفصل التالي). ففي الاستجابة لحالة التحويلة، دائمًا ما نطبق قاعدة القرار النفعي باستخدام قشرة الفص الجبهي الظهرية DLPFS. ولأسباب سنناقشها لاحقًا، فإن الفعل الضار المتمثل في **التحويلة** لا يستغرق كثيرًا من الاستجابة الانفعالية. ونتيجة لذلك، فإننا نميل إلى الاستجابات النفعية، فنفضل الضغط على التحويلة لتعظيم عدد الحيوات المنقذة (انظر الجزء الأعلى من الشكل 4-3). أما الاستجابة لحالة جسر المشاة، فنحن أيضًا نطبق قاعدة القرار النفعي باستخدام DLPFC. لكن هنا، لأي سبب كان، يؤدي الفعل الضار إلى استجابة عاطفية قوية (نسبيًا)، يأتي تمكينها من قشرة الفص الجبهي البطني (VMPFC). ونتيجةً لذلك يحكم معظم الناس على أن الإجراء خاطئ، مع فهم أن هذا الحكم يتعارض مع تحليل التكلفة والعائد النفعي (انظر أسفل الشكل 4-3). هذه هي النظرية التي شرعنا في اختبارها.



الشكل 4-3: أخلاق العملية-المزدوجة. تحويل الترولي بعيدًا عن خمسة ليصدم واحدًا (الشطر الأعلى) أمر منطقي من الناحية النفعية، ولا يثير الكثير من الاستجابات العاطفية المعارضة، مما يجعل معظم الناس يوافقون. أما دفع الرجل بعيدًا عن جسر المشاة (الشطر الأسفل) فهو أمر منطقي أيضًا من حيث النفعية، لكنه يؤدي أيضًا إلى استجابة عاطفية سلبية كبيرة، مما يؤدي إلى رفض معظم الناس.

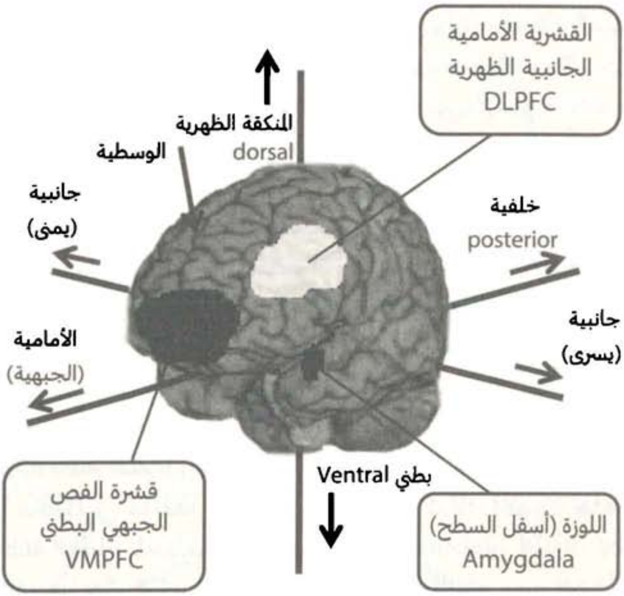
رأسًا إلى الماسح الضوئي

بالنسبة لتجربتنا الأولى، توصلنا إلى مجموعة من المعضلات الأخلاقية مثل حالة **التحويلة** ومجموعة أخرى من عينة **جسر المشاة**. أطلقنا على الأولى معضلات «غير شخصية» وعلى الأخرى «شخصية». كان لدينا أشخاص يقرأون ويستجيبون لهاتين المجموعتين من المعضلات بينما نقوم بمسح أدمغتهم باستخدام التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI)**. ثم أخذنا صور المسح أثناء إبداء الحكم الأخلاقي في هاتين المجموعتين من المعضلات، وعلى طريقة هيلمهولتز مجددًا، قمنا بعملية الطرح. وكما هو متوقع، أسفرت المعضلات «الشخصية»، مثل حالة جسر المشاة، عن نشاط متزايد في قشرة الفص الجبهي الإنسي، متضمنًا ذلك أجزاء من قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC*. بعبارة أخرى، أثارت الحالات من عينة **جسر المشاة** نشاطًا متزايدًا في جزء من الدماغ الذي تعرض للتلف عند غايج ومرضى داماسيو، الذين كانوا «يعرفون» لكنهم لا «يشعرون». على النقيض من ذلك، أثارت المعضلات «غير الشخصية»، التي تشبه حالة **التحويلة**، نشاطًا متزايدًا في القشرة الأمامية الجانبية الظهرية DLPFC، تحديدًا المنطقة التي سبق أن رآها كوهين عدة مرات في تجارب تصوير الدماغ أثناء أداء مهمة تسمية اللون (ستروب). أما تجربتنا الثانية فقد أوضحت* أن الأشخاص عند إعطاء استجابات نفعية على معضلات مثل حالة **جسر المشاة** (التي تؤيد دفع واحد لإنقاذ خمسة)، فإنهم يظهرون نشاطًا متزايدًا في منطقة قريبة من DLPFC. كذلك أظهرت هذه التجربة أن منطقة الدماغ المختلفة المعروفة بدورها في العاطفة، اللوزة، تصبح أكثر نشاطًا عندما يفكر الناس في حالات «شخصية» تشبه **جسر المشاة**، مقارنةً بالحالات «غير الشخصية» التي تشبه **التحويلة**. وكما تتذكرون من الفصل الثاني، يرتبط نشاط اللوزة باليقظة المتزايدة، والرد، من بين أشياء أخرى، على وجوه من هم خارج الجماعة.

سعدنا بهذه النتائج، التي تتناسب تمامًا مع نظريتنا، لكن لا يزال هناك مجال للشك. لسبب واحد، وهو أن تجربتنا لم تخضع لضبط جيد كما أردنا لها. فلو كان لدينا عالم مثالي، لكنا استخدمنا معضلتين فقط في تجاربنا؛ **التحويلة وجسر المشاة**. وقتها ستصبح هذه تجربة أكثر وضوحًا؛ لأن هاتين الحالتين متشابهتان إلى حد كبير. أما بيانات تصوير الدماغ فهي من الصخب بحيث تجعل من الصعب للغاية مقارنة حدثين فرديين في

الدماغ. وفي المقابل، يجب عليك إعداد نظائر متكررة لكلا النوعين من أحداث الدماغ، حيث يمكنك آنذاك حساب متوسطهما وعقد المقارنة بينهما.

(هذا بالضبط يشبه المتوسط الذي استخرجه روزين عندما جعلنا نضغط على أيدي بعضنا البعض عدة مرات، ثم جعلنا نضغط بأيدينا على الكاحل عدة مرات، للحصول على تقدير الفرق في السرعة). هذا يعني أننا كنا بحاجة إلى العديد من الحالات التي تشبه **جسر المشاة والتحويلة** للمقارنة بينها كمجموعات.



الشكل 4-4: صورة الدماغ ثلاثية الأبعاد، تسلط الضوء على ثلاث مناطق في الدماغ منخرطة في إصدار الأحكام الأخلاقية.

لكننا لم نتمكن من جعل الحالات متشابهة للغاية، وإلا لتوقف الناس عن التفكير وأعطوا نفس الإجابة في كل مرة. الأسوأ من ذلك أننا لم نكن نعرف الاختلافات الجوهرية بين حالتي **الجسر والتحويلة**، مما جعل من الصعب التوصل إلى مجموعة من الحالات تشبه حالة الجسر، ومجموعة تشبه حالة التحويلة. فبأي طريقة ينبغي أن تكون الحالات داخل مجموعة ما مشابهة لبعضها البعض؟ (ستجدون مناقشة لهذا السؤال في عمل

لاحق*، سنناقشه في الفصل التاسع). لذا فقد قدمنا تخمينًا للاختلافات الجوهرية، مع العلم أنه سيكون من الخطأ، لكن الرجاء من وراء ذلك أن يكون قريبًا بما يكفي للسماح لنا باختبار فرضيتنا حول ما هو «بطني» وما هو «ظهري». وقد نجحت.

واجهنا في تجاربنا الأولية قيدًا مهمًا آخر. إذ تعد بيانات تصوير الدماغ «ارتباطية correlational»، بمعنى أنه لا يمكن القول على وجه اليقين إن كان نشاط الدماغ الذي تم الكشف عنه في الصور هو ما **يسبب** إصدار الناس للأحكام، أم إنه فقط **يرتبط** بإصدار تلك الأحكام. على سبيل المثال هناك ارتباط بين مبيعات الآيس كريم وحوادث الغرق، لكن الآيس كريم لا يسبب الغرق*. لكن الفكرة أن الناس في أيام الصيف الحارة يميلون إلى تناول المزيد من الآيس كريم، ويميلون أيضًا إلى السباحة، مما يؤدي إلى مزيد من الغرق. كما يقول العلماء في كثير من الأحيان: «العلاقة الارتباطية لا تعني دائمًا علاقة سببية». (لكن يظل الارتباط **دليلا** على العلاقة السببية، وهو أمر كثيرًا ما ينساه العلماء فيما يبذلونه من تشدد في التفكير). ذلك أنه كان هناك ارتباط بين المعضلات «الشخصية» التأملية والنشاط الواقع في منطقة قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC واللوزة. لكن هل يسبب النشاط في هذه المناطق رفض الناس فكرة التضحية بالرجل في حالة **الجسر**؟ بالمثل كان هناك ارتباط بين التفكير في المعضلات «غير الشخصية» ونشاط القشرة الأمامية الجانبية الظهرية DLPFC. كذلك هناك أيضًا ارتباط بين نشاط هذا الجزء من القشر DLPFC وإعطاء استجابات نفعية للمعضلات «الشخصية». لكن هل يتسبب نشاط هذا الجزء، أي DLPFC، في أن يقول الناس نعم لمعضلات من عينة **التحويلة**، أكثر من قولهم نعم في معضلات مثل حالة **الجسر**؟

انطلاق الترولولوجي التجريبي

لا شك أن من مباهج العلم أن تطرح فكرة في العالم ثم ترى علماء آخرين يتعاملون بها. في السنوات التي تلت تجربتي تصوير الدماغ الأولى والثانية، قام الكثير من الباحثين من مختلف المجالات، باستخدام طرق مختلفة، بناءً على نتائجنا، وتقديم المزيد من الأدلة لنظريتنا وأخذها في مناحٍ جديدة. وقد قمنا بالطبع ببعض دراسات المتابعة الخاصة بنا*.

جاءت دراسة معضلة الترولي الرئيسة التالية من ماريو منديز Mario Mendez وزملائه في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس، وقد فحصوا الأحكام الأخلاقية للمرضى الذين يعانون من الخرف الجبهي الصدغي* (FTD) وهو اضطراب عصبي تنكسي (degenerative) يصيب الفص الجبهي البطني، من بين مناطق أخرى في المخ. نتيجة لذلك، غالبًا ما يواجه مرضى هذا الخلل مشكلات سلوكية مماثلة لتلك التي يعاني منها مرضى الفص الجبهي البطني مثل فينيس غايج. كما أن هذا المرض، على وجه الخصوص، يُعرف بـ«الانثلام الانفعالي emotional blunting» ونقص التعاطف. أعطى منديز وزملاؤه نسخًا من معضلات **التحويلة والجسر** لمن يعانون هذا المرض* وكذلك مرضى ألزهايمر والأشخاص الأصحاء. كانت النتائج مذهلة، وهذا بالضبط ما توقعناه. في الاستجابة لمعضلة **التحويلة**، أظهرت المجموعات الثلاث النمط نفسه، حيث وافق 80 بالمئة على الأقل من المستجيبين على تحويل الترام لإنقاذ الأشخاص الخمسة. ووافق حوالي 20 بالمئة من مرضى ألزهايمر على دفع الرجل من جسر المشاة، وفعلت المجموعة الضابطة من الأسوياء الشيء نفسه. لكن ما يقرب من 60 في المئة من مرضى الانثلام العاطفي وافقوا على دفع الرجل من أعلى الجسر، بفارق ثلاثة أضعاف.

جاءت هذه الدراسة لتحل المشكلتين المذكورتين أعلاه. أولًا، نظرًا لأن هؤلاء الباحثين كانوا يختبرون المرضى بدلًا من استخدام التصوير الدماغي، فإنهم لم يحتاجوا إلى حساب متوسط العديد من المعضلات. وقد جنّبنا هذا مشكلة تحديد فئة من المعضلات «الشخصية» (مثل **الجسر**) و «غير الشخصية» (مثل **التحويلة**). كل ما فعلوه أنهم قارنوا بين المعضلتين الأصليتين اللتين تتوافقان بشكل جيد. ثانيًا، تعاملت هذه الدراسة مع مشكلة أن «الارتباط والسببية ليسا سواء». أي أنهم أظهروا بشكل أكيد أن الاستجابات العاطفية تتسبب في جعل الناس يقولون لا لمعضلة **الجسر**، من خلال إظهار أن الأشخاص الذين يعانون من خلل انفعالي من المرجح بنسبة ثلاثة أضعاف أن يقولوا نعم.

بعد ذلك بعامين، قام داماسيو نفسه بإجراء التجربة ذاتها التي تصورتها وأنا أقفز مهللًا على فراشي في الفندق. فقد قدم هو ومعاونوه، بقيادة مايكل كوينجز Michael Koenigs وليان يونغ Liane Young، مجموعتنا الكاملة من المعضلات للمرضى الذين تشبه حالتهم حالة فينس

غايج، أي يعانون من عطب في قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC. من المؤكد أن هؤلاء المرضى كانوا أكثر احتمالًا لأن يعطوا إجابات نفعية استجابة للمعضلات الأخلاقية «الشخصية» بواقع خمسة أضعاف مقارنة بغيرهم. أي الموافقة على دفع الرجل من أعلى **الجسر** وما شابه. وفي العام نفسه أظهرت مجموعة من الباحثين الإيطاليين بقيادة إليزا سياراميلي Elisa Ciaramelli وجوسيبي دي بيليجرينو Giuseppe di Pellegrino نتائج مماثلة. ربطت المجموعة الإيطالية أيضًا الإحجام عن إعطاء إجابات نفعية لدى الأشخاص الأسوياء بوجود استثارة فسيولوجية متزايدة (المؤشر المستخدم عليها كان مدى تعرق كف اليد*).

عدد كبير أيضًا من الدراسات الحديثة تشير إلى النتيجة نفسها*. الاستجابات الانفعالية تجعل الناس يقولون لا لدفع الرجل من **الجسر**، وهذا ما ينطبق أيضًا على أفعال أخرى نفعية ضارة من الناحية «الشخصية»، تلك التي تعزز الصالح الأعم. المرضى الذين يعانون من أضرار في قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC هم أكثر عرضة من غيرهم للموافقة على تحويل الترولي ليصدم أفراد أسرة واحدة* لإنقاذ عدد أكبر من الغرباء. كذلك وُجد أن من المرضى النفسيين من أصحاب القلق المنخفض* (المعروف أن لديهم خللًا في الانفعال الاجتماعي) يطلقون أحكامًا نفعية أكثر، مثلهم في ذلك مثل المصابين بقصور في القدرة على التعبير*(alexithymia)[16]، وهو اضطراب يقلل من وعي الفرد بحالاته العاطفية. والأشخاص الذين يُبدون مزيدًا من الإثارة الفسيولوجية (في هذه الحالة انقباض الأوعية الدموية الطرفية) استجابة للتوتر، يطلقون أحكامًا نفعية أقل* مثلما يفعل الأشخاص الذين يفصحون عن اعتمادهم الشديد على مشاعرهم الغريزية*. فتحفيز الناس على الشعور بالمرح* (الانفعال الإيجابي المرتبط بالفكاهة، التي يُعتقد أنها تقابل الاستجابات الانفعالية السلبية) تزيد من الحكم النفعي.

تشير العديد من الدراسات إلى أهمية منطقة دماغية أخرى مرتبطة بالانفعالات ذكرناها سالفًا، وهي اللوزة*. الأشخاص الذين لديهم ميول سيكوباتية* يُظهرون انخفاضًا في استجابات اللوزة للمعضلات

(16) يعرف أيضًا بحالة ضعف ينتاب الشخصية في التعبير عن الانفعالات والمشاعر والتعلق الاجتماعي، والعلاقات الشخصية. الأشخاص الذين يعانون من ألكسيثيميا يجدون أيضًا صعوبة في التمييز بين انفعالات الآخرين وتقديرها، لا لأنهم قساة القلوب، بل العكس صحيح؛ فالمصابون بهذه الحالات معروفون بأن لديهم حساسية مرهفة، لكن لديهم حالة تجعلهم في وضع أشبه بالتبلد ولا يعبرون عن انفعالاتهم [المترجم].

«الشخصية». وبالمثل تُظهر دراسة أجريت في معملي الخاص، قادها أميتاي شنهاف Amitai Shenhav، وجود ارتباط إيجابي بين نشاط اللوزة ومعدلات الانفعال السلبي المتضمن في الاستجابة لحالات تشبه **الجسر** ووجود ارتباط سلبي مع الأحكام النفعية. تشير هذه الدراسة أيضًا إلى أن اللوزة تعمل بشكل يشبه جرس الإنذار الأولي، في حين أن قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC هي المسؤولة عن دمج تلك الإشارة الانفعالية في قرار «النظر بعين الاعتبار في جميع الأشياء». وفي دراسة حديثة مثيرة، أعطى مولي كروكيت Molly Crockett وزملاؤه للناس عقار سيتالوبرام citalopram، وهو أحد مثبطات امتصاص السيروتونين الانتقائية[17] (SSRI) مثل بروزاك Prozac، وجعلهم يستجيبون لمجموعة المعضلات القياسية لدينا. التأثير قصير المدى للسيتالوبرام هو تعزيز التفاعل الانفعالي في اللوزة وقشرة الفص الجبهي البطني VMPFC، من بين مناطق أخرى في المخ. وكما هو متوقع، وجدوا أن الأشخاص الذين يخضعون لتأثير سيتالوبرام (مقارنةً بالعقار الوهمي placebo) أصدروا أحكامًا نفعية أقل* في استجابتهم للمعضلات «الشخصية» مثل حالة **الجسر**. كما أظهرت دراسة أخرى أن عقار لورازيبام lorazepam المضاد للقلق له تأثير عكسي*. دراسة أخرى أجريت في معملي، بقيادة إيلينور أميت Elinor Amit، تسلط الضوء على دور التصور المرئي* في إطلاق هذه الاستجابات الانفعالية: الأشخاص الأكثر بصرية في التفكير، بقياس الأداء في اختبارات الذاكرة البصرية، يتخذون أحكامًا نفعية أقل. وعلى العكس، فإن التدخل في المعالجة البصرية للناس أثناء إصدار الأحكام الأخلاقية يجعل أحكامهم أكثر نفعية.

مجمل القول أن هناك الآن الكثير من الأدلة -والكثير من أنواع الأدلة المختلفة- التي تفيد بأن الناس يقولون لا لدفع الرجل من أعلى الجسر (وغيرها من الأعمال النفعية الضارة «شخصيًا») بسبب الاستجابات الانفعالية التي يتم تمكينها بواسطة قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC واللوزة. لكن ماذا عن الجانب الآخر من قصة العملية المزدوجة («الظهرية!»)؟ كان لدينا فرضيتان مرتبطتان ببعضهما حول الأحكام النفعية. أولًا، الأحكام النفعية تنبع من التطبيق الواضح لقاعدة قرار النفعية («افعل كل ما ينتج عنه أعظم خير»)*. ثانيًا، الأحكام النفعية التي صدرت في مواجهة الاستجابات الانفعالية المتنافسة تتطلب تطبيق تحكم معرفي (إضافي). مرة

(17) فئة من مضادات الاكتئاب التي تعمل عن طريق زيادة مستويات السيروتونين في المخ [المترجم].

أخرى، إن قول نعم لحالة **الجسر** يشبه تسمية اللون في إحدى حالات ستروب الصعبة (على سبيل المثال، كلمة «أحمر» مكتوبة باللون الأخضر). يتعين على المرء أن يطبق قاعدة قرار في مواجهة حافز منافس.

لقد رأينا دليلًا واحدًا على هذا بالفعل: عندما يصدر الأشخاص أحكامًا نفعية، فإنهم يُظهرون نشاطًا متزايدًا في القشرة الأمامية الجانبية الظهرية DLPFC، وهي المنطقة الدماغية الأكثر ارتباطًا بتطبيق القواعد التي تصدر «من أعلى لأسفل» والأوثق ارتباطًا بالنجاح في مهمة ستروب أو تسمية الألوان*. منذ ذلك الحين أظهرت دراسات أخرى لتصوير الدماغ نتائج مماثلة*، لكن كما أشرنا سالفًا، فإن نتائج تصوير الدماغ «ترابطية». وسيكون من المفيد أن نتدخل في المعرفة المتحكم فيها، بالدرجة نفسها التي تتدخل بها آفة الدماغ في القشرة الأمامية البطنية VMPFC مع المعالجة الانفعالية.

من طرق التدخل في المعرفة المضبوطة تجريبيًا (controlled cognition) أن نجعل الأشخاص يقومون بمهمة صعبة تتطلب التركيز بالإضافة إلى أي شيء آخر يحاولون القيام به. وقد جربتُ أنا وزملائي هذا ووجدنا، كما هو متوقع، أن إعطاء الناس مهمة ثانوية متزامنة* (أي وضع الناس تحت «عبء معرفي cognitive load») يؤدي إلى تباطؤ أحكامهم النفعية، دون أن يؤثر ذلك على الأحكام غير النفعية. وهذا يتفق مع فكرتنا أن الأحكام النفعية تعتمد أكثر على السيطرة المعرفية. هناك طريقة أخرى لتعديل التحكم المعرفي بالزيادة أو النقصان، وهي وضع الأشخاص تحت ضغط الوقت، أو إزالة ضغط الوقت وتشجيع التروي. وقد جربت ريناتا سوتر Renata Suter ورالف هيرتفيج Ralph Hertwig ذلك ووجدا، كما هو متوقع، أن إزالة ضغط الوقت وتشجيع التروي* يزيد من الأحكام النفعية. وثمة مقاربة أيضًا تتمثل في وضع الناس في حالة ذهنية تفضل التروي بدلًا من الحكم الحدسي السريع. ومن طرق تنفيذها أن نجعلهم يمرون بتجربة التعرض للضلال* عن طريق الحدس. فعلتُ ذلك مع جو باكستون Joe Paxton وليو أونجار Leo Ungar من خلال جعل الناس يحلون مسائل حسابية خادعة*، يكون الجواب الحدسي فيها خطأ. وكما كان متوقعًا، فإن الأشخاص الذين حلوا هذه المسائل قبل إصدار أحكام أخلاقية أصدروا أحكامًا أكثر نفعية*. واتساقًا مع هذا، وجد دان بارتلز Dan Bartels أن الأشخاص الذين يفضلون عمومًا التفكير المجهد* على

التفكير الحدسي هم أكثر عرضة لإصدار أحكام نفعية. كذلك وجد آدم مور Adam Moore وزملاؤه أن الحكم النفعي يرتبط بقدرات أفضل على التحكم المعرفي.

أخيرًا، يمكننا أن نتعلم الكثير من خلال دراسة أنواع الأسباب الأخلاقية التي يكون الناس على وعي بها حال إصدار أحكامهم*. كما سأوضح لاحقًا، هناك العديد من العوامل التي تؤثر على الأحكام الأخلاقية للناس دون وعي. ومع ذلك، طوال سنوات عملي كمتخصص في الترولوجي، لم أصادف مطلقًا أي شخص لم يكن على وعي بالمنطق النفعي وراء دفع الرجل من فوق الجسر. لم يقل أحد قط: «حاول إنقاذ المزيد من الأرواح؟ لماذا، لم يحدث هذا لي!» عندما يوافق الناس على دفع الرجل، فذلك دائمًا لأن الفوائد تفوق التكاليف. وعندما لا يوافق الناس على الدفع، دائمًا ما يكون لديهم وعي حاد بأنهم يصدرون هذا الحكم على الرغم من المنطق النفعي المنافس. تختلف أسباب عدم دفع الرجل من فوق الجسر اختلافًا كبيرًا. فعندما يقول الناس إنه من الخطأ أن ندفعه، غالبًا ما يكونون في حيرة من حُكمهم («أعلم أنه غير عقلاني، لكن ...»)، وعادة ما يواجهون صعوبة في تبرير هذا الحكم بطريقة متسقة*. عندما يُطلب منك شرح سبب الخطأ في الدفع بالرجل، كثيرًا ما يقول الناس أشياء مثل «إنها جريمة قتل». لكن أيضًا دهس رجل بعربة المترو التي ستمر عليه في حالة التحويلة، هي أيضًا جريمة محققة، والناس يوافقون بشكل روتيني على هذا الإجراء في استجابتهم لحالة **التحويلة**. باختصار، إن المنطق النفعي دائمًا ما يكون عن وعي، ولكن غالبًا ما يغفل الناس دوافعهم المعادية للنفعية. وهذا ما يخبرنا بشيء مهم حول الطريقة التي تعمل بها انفعالاتنا (المزيد عن هذا في الفصل التاسع).

المريض على مسارات الترولي

بدأ الفلاسفة يتجادلون حول معضلات الترولي لأنها تتضمن مشكلة فلسفية عميقة: التوتر بين حقوق الفرد والصالح الأعم. وقد تعلمنا في العقد الماضي الكثير حول كيفية استجابة عقولنا/أدمغتنا لهذه المعضلات، بل وبدأنا في فهمها، كما أشرنا سالفًا، على مستوى جزيئي*. لكن هل تنطبق الدروس المستفادة من ذباب الفاكهة الأخلاقي حقًا على التفكير الأخلاقي في العالم الواقعي؟ سؤال معقول تصعب الإجابة عليه. لو كنا

في عالم علمي مثالي، لقمنا بإعداد تجارب محكمة يقوم فيها الأشخاص باتخاذ قرارات حقيقية بشأن الحياة والموت من داخل الماسح الضوئي للدماغ، أثناء تعرضهم لعبء معرفي، بعد الإبقاء على العطب في القشرة الجبهية البطنية VMPFC وما إلى ذلك. لكن للأسف، هذا غير ممكن. لذا قد يكون أفضل شيء غير ذلك، هو دراسة الأحكام الافتراضية للأشخاص الذين يتخذون قرارات حقيقية بشأن الحياة والموت من أجل لقمة العيش.

وضعنا ذلك في الاعتبار عندما قمنا أنا وكاثرين رانوهوف Katherine Ransohoff ودانييل ويكلر Daniel Wikler بدراسة لاختبار الأحكام الأخلاقية للأطباء* ومهني الصحة العامة. قدمنا لكلتا المجموعتين معضلات أخلاقية من النوع المألوف في الترولوجي، فضلًا عن معضلات أكثر واقعية في مجال الرعاية الصحية. على سبيل المثال، تتضمن بعض معضلات الرعاية الصحية لدينا تقنين الأدوية أو المعدات -مما يحرم بعض الناس من الموارد الطبية لأنهم يمكن أن يتمادوا في التعاطي في أماكن أخرى. كما تتضمن معضلة أخرى وضع مريض بمرض معدٍ في الحجر الصحي لحماية غيره من المرضى. وتنطوي ثالثة على المفاضلة بين توفير الأدوية الوقائية الرخيصة لكثير من الناس أو توفير العلاج بأثمان باهظة لعدد قليل من الناس ممن يعانون بالفعل. هذه كلها مشكلات يواجهها اختصاصيو الرعاية الصحية بالفعل.

أولًا، وجدنا، ضمن كلتا المجموعتين من المهنيين المحترفين، علاقة قوية بين ما يقوله الناس عن معضلات الترولي التقليدية وما يقولونه حول معضلات الرعاية الصحية الأكثر واقعية. بعبارة أخرى، من المرجح أن الشخص الذي يوافق على دفع الرجل من فوق الجسر، سوف يوافق أيضًا على تقنين الأدوية، ووضع المريض المصاب بمرض معدٍ في الحجر الصحي، وما إلى ذلك. وهذا يشير إلى أن سيكولوجية العملية المزدوجة الفعالة في معضلات الترولي تعمل أيضًا في العالم الواقعي فيما يتعلق باتخاذ قرارات الرعاية الصحية.

قمنا، بعد ذلك، باختبار التنبؤ النقدي حول كيفية اختلاف الأحكام الأخلاقية للأطباء ومهني الصحة العامة. يهدف الأطباء إلى تعزيز صحة أفراد محددين ويلتزمون بالتقليل إلى أدنى حد من خطر الإضرار بمرضاهم*. وبالتالي، قد يتوقع المرء أن يهتم الأطباء بشكل خاص بحقوق الفرد. وبالنسبة للعاملين في الصحة العامة، على النقيض من

ذلك، فإن المريض هو المجتمع ككل، وتتمثل المهمة الأساسية في تعزيز الصالح الأعم. (تمشيًا مع هذه الفلسفة، شعار كلية جونز هوبكنز بلومبرج للصحة العامة Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health هو «حماية الصحة وإنقاذ الأرواح - **ملايين في كل مرة**»). وهكذا، قد يتوقع المرء أن يهتم المهنيون في مجال الصحة العامة بشكل خاص بالصالح الأعم. هذا هو بالفعل ما وجدناه. فقد أعطى اختصاصيو الصحة العامة، مقارنةً بالأطباء، استجابات أكثر نفعية لكل من معضلات الترولي ومعضلات الرعاية الصحية الأكثر واقعية. وكانوا أيضًا أكثر نفعية من الأشخاص العاديين الذين تشبه أحكامهم أحكام الأطباء. بمعنى آخر، إن معظم الأشخاص، مثل الأطباء، يميلون تلقائيًا إلى صف حقوق الفرد. ومن ثم يبدو أن إعطاء الأولوية للصالح الأعم يتطلب شيئًا أكثر استثنائية.

تعد هذه النتائج مهمة لأنها تشير إلى أن السيكولوجية الأخلاقية ذات العملية المزدوجة تعمل في العالم الحقيقي وليس في المختبر فحسب. فقد كانت المعضلات في هذه التجربة افتراضية، لكن العقلية المهنية للأشخاص الذين اختبرناهم كانت حقيقية إلى حد كبير. فإذا أعطى مهنيو الصحة العامة إجابات نفعية لمعضلات أخلاقية افتراضية، فقد يكون ذلك لسبب واحد فقط: إما أن الأشخاص ذوي التوجهات النفعية يميلون إلى العمل في مجال الصحة العامة، أو أنهم في مجال الصحة العامة يكونون أكثر نفعية بسبب ما يتلقونه من تدريب احترافي (أو للسببين كليهما). ففي كلتا الحالتين، هذه هي ظواهر **العالم الواقعي**. فلو أظهر الأشخاص من نوعية العاملين في مجال الصحة العامة اهتمامًا أكبر بالصالح الأعم في المعضلات الافتراضية، فسيكون هذا مرتبطًا في الأغلب بالعمل الذي اختاروا القيام به في العالم الواقعي. وبالمثل، إذا كان التدريب في مجال الصحة العامة يجعل الناس أكثر نفعية في العمل، فمن المفترض أن يكون هذا بسبب أن هذا التدريب يجعل الناس أكثر نفعية في هذا المجال. وعلى أية حال، ليس الغرض من هذا التدريب هو تغيير الطريقة التي يستجيب بها المتدربون للمعضلات الافتراضية، بل تغيير الطريقة التي يؤدون بها وظائفهم.

أعطينا أطباءنا ومهنيي الصحة العامة الفرصة للتعليق على قراراتهم، وكانت تعليقاتهم كاشفة للغاية. على سبيل المثال، كتب أحد المتخصصين في الصحة العامة: «في هذه المواقف الاستثنائية... شعرت أن النفعية... كانت الفلسفة الأنسب. في النهاية هذا هو الشيء الأكثر أخلاقية الذي

يمكن القيام به... ويبدو أنه الأقل غموضًا والأكثر إنصافًا. على النقيض من ذلك، كتب طبيب: «اتخاذ قرار حياة أو موت نيابة عن شخص قادر على اتخاذ هذا القرار لنفسه (ولم يفقد هذا الحق، على سبيل المثال، من خلال ارتكاب جريمة تستوجب الإعدام) هو انتهاك صارخ للمبادئ الأخلاقية». مِل وكانط، يتحدثان من قبريهما.

العمل بعقلين أخلاقيين

إننا في المعمل والميدان نرى أدلة على السيكولوجية الأخلاقية مزدوجة العملية، سواء لدى الأشخاص الأصحاء أم من يعانون خللًا شديدًا في الانفعالات، وكذلك في الدراسات التي تستخدم الاستبيانات البسيطة وتلك التي تستخدم تصوير الدماغ، والفيسيولوجيا النفسية، والعقاقير ذات التأثير النفساني. وقد أصبح من الواضح الآن أن لدينا أدمغة أخلاقية مزدوجة المعالجة. لكن لماذا تكون أدمغتنا هكذا؟ لماذا ينبغي أن يكون لدينا ردود تلقائية تعمل على حدة، وأخرى خاضعة لتحكمنا، بخصوص المسائل الأخلاقية؟ يبدو أن هذه إشكالية خاصة، بالنظر إلى أن هذه الأنظمة تعطي في بعض الأحيان إجابات متضاربة. أليس من المنطقي أن يكون لديك حس أخلاقي موحد؟

بالعودة إلى الفصل الثاني، رأينا كيف أن مجموعة متنوعة من المشاعر الأخلاقية والميول التلقائية الأخرى -من التعاطف إلى التشدد إلى الرغبة غير القابلة للكبت في الثرثرة- تعمل مجتمعة لتمكين التعاون داخل الجماعات. إذا كانت وجهة النظر الأخلاقية هذه صحيحة، فإن رد فعلنا السلبي تجاه دفع الأبرياء عن الجسور هو مجرد واحد من الدوافع العديدة لتعزيز التعاون. (تذكر، من الفصل الثاني، دراسة كوشمان التي أدت فيها محاكاة أعمال العنف في المختبر إلى انقباض الأوردة لدى الناس). من المنطقي أن تكون لدينا هذه الميول التلقائية، التي شحذتها آلاف السنين من التطور البيولوجي والثقافي. ولكن لماذا لا يكفي؟ لماذا نشغل أنفسنا بعناء التفكير الأخلاقي الواعي المتعمد؟

في عالم مثالي، يعد الحدس الأخلاقي هو كل ما تحتاج إليه، أما في العالم الواقعي، فهناك فوائد لوجود دماغ مزدوجة المعالجة.

الفصل الخامس

الكفاءة، والمرونة، والمخ ذو المعالجة المزدوجة

عندما كان ابني في الرابعة من عمره، قرأنا، مرارًا وتكرارًا، كتابًا بعنوان «حشرة كل شيء*: ما يريد الأطفال معرفته حقًّا عن الحشرات والعناكب Everything Bug: What Kids Really Want to Know About Insects and Spiders»، وهو يوضح أن:

العناكب اليافعة تعرف حتى كيف تصنع شبكات مثالية. إنها تتصرف بشكل غريزي، وهو سلوك تولد به. الشيء الجيد في الغريزة هو أنها موثوقة ويمكن الاعتماد عليها. وتجعل الحيوان يتصرف دائما بطريقة محددة. الشيء السيئ في الغريزة هو أنها لا تسمح للحيوان بالتصرف بأي طريقة أخرى. لذا فإن الحشرات والعناكب الصغيرة تتصرف بشكل صحيح إذا بقيت بيئتها على حالها. لكن عندما تواجه موقفًا جديدًا، فلن تتمكن من التفكير في طريقة للتصرف. يجب أن تستمر في عمل ما تمليه عليها غرائزها.

يوحي هذا التفسير للمعرفة العنكبوتية بإجابة على سؤالنا: «لماذا يكون لدينا عقل مزدوج المعالجة؟». هذه الإجابة هي واحدة من الفِكَر المركزية في هذا الكتاب، وإحدى أهم الفِكَر* التي أنتجتها العلوم السلوكية في العقود القليلة الماضية.

تتلخص هذه الفكرة عن طريق قياس مذكور في المقدمة، سنعود إليه مرارًا وتكرارًا: العقل البشري يشبه الكاميرا ذات الوضع المزدوج بجانب الإعدادات الأتوماتيكية واليدوية. يتم تحسين الإعدادات الأتوماتيكية للكاميرا للحصول على أوضاع فوتوغرافية نمطية («بورتريه»، «حركة»، «منظر طبيعي»). يقوم المستخدم بالضغط على زر واحد وتقوم الكاميرا تلقائيًا بتحديد مقدار الحساسية للضوء (ISO)، وفتحة العدسة، والتوسيع وما إلى ذلك، ثم التدقيق على الهدف والتقاط الصورة. تحتوي الكاميرا ثنائية الوضع أيضًا على وضع يدوي يتيح للمستخدم ضبط جميع إعدادات الكاميرا باليد. تمثل الكاميرا ذات الإعدادات

التلقائية والنظام اليدوي حلًا أنيقًا لمشكلة تصميم موجودة في كل مكان، ألا وهي المفاضلة بين **الكفاءة والمرونة**. تعد الإعدادات التلقائية عالية الكفاءة، لكنها غير مرنة بما يكفي، والعكس صحيح في النظام اليدوي. يمكنك الجمع بين الاثنين، وستحصل على أفضل ما في العالمين، شريطة أن تعرف متى تقوم بضبط إعداداتك يدويًا ومتى يجب أن تقوم بالتصويب وأخذ اللقطة.

العناكب، بخلاف البشر، لديها إعدادات تلقائية فقط، وهذا يخدمها جيدًا، إذا ما لزمت البيئة الملائمة لها. أما نحن البشر، فنعيش، في المقابل، حياة أكثر تعقيدًا؛ ولهذا السبب نحتاج إلى النظام اليدوي. فنحن نواجه بشكل روتيني مشكلات غير مألوفة ونتمكن من معالجتها، كأفراد وجماعات. يتكون جنسنا من مجتمع واحد متكاثر، ومع ذلك فنحن تقريبًا نعيش في كل بيئة برية على سطح الأرض، وهذا دليل على المرونة المعرفية لدينا. ضع عنكبوت الغابة في القطب الشمالي، لن تجد سوى عنكبوت بارد ميت. لكن الطفل الأمازوني يستطيع، مع التوجيه الصحيح، البقاء على قيد الحياة في الشمال المتجمد.

تتغذى مرونة الإنسان السلوكية على نفسها: عندما نخترع شيئًا جديدًا، مثل القوارب، فإننا نخلق فرصًا لاختراعات جديدة، مثل الركائز لتثبيتها، والأشرعة لدفعها. وكلما كان سلوكنا أكثر مرونة، تغيرت بيئاتنا؛ وكلما تغيرت بيئاتنا، زادت فرصنا في تحقيق النجاح من خلال التصرف بمرونة. وبالتالي، فنحن نسود بوصفنا أبطال الكوكب بلا منازع في السلوك المرن. أعطنا شجرة وسيكون في استطاعتنا أن نتسلقها أو نحرقها أو ننحتها أو نبيعها أو نعانقها أو نحدد عمرها عن طريق حساب حلقاتها. إذ تعتمد الاختيارات التي نتخذها على الفرص والتحديات المحددة التي نواجهها، ولا يشترط أن تشبه خياراتنا بالضرورة إلى حد بعيد الإجراءات التي اخترناها، أو غيرها، في الماضي.

في هذا الفصل، سننظر في كيفية عمل الدماغ البشري بطريقة أكثر عمومية. سنرى كيف تتناسب نظرية المعالجة المزدوجة للحكم الأخلاقي الموصوفة في الفصل السابق، مع فهم أوسع لأدمغتنا البشرية التي تعمل بطريقة المعالجة المزدوجة. ذلك أن نجاحنا في كل مجال من مجالات الحياة تقريبًا، يعتمد على كل من كفاءة إعداداتنا التلقائية ومرونة النظام اليدوي. (للاطلاع على معالجة رائعة لهذه الفكرة من مؤيديها الأكثر تأثيرًا، انظر: التفكير، السريع والبطيء* *Thinking, Fast and Slow* بقلم دانييل كانيمان Daniel Kahneman).

الانفعالات في مقابل العقل

في بعض الأحيان نصف مشكلاتنا بأنها تحريض «القلب» ضد «العقل». استعارة القلب مقابل العقل هي تبسيط مفرط، لكنها مع ذلك تعكس حقيقة عميقة حول اتخاذ القرارات الإنسانية. كل تخصص علمي يدرس السلوك الإنساني له نسخته الخاصة من التمييز بين الانفعال والعقل. لكن ما هذان الشيئان بالضبط، ولماذا لدينا كلاهما؟

تتنوع الانفعالات تنوعًا واسعًا في وظائفها وأصولها وتمثيلاتها العصبية. لهذا السبب جادل البعض بأنه ينبغي علينا التخلص من مفهوم «الانفعال» تمامًا*. أعتقد أن هذا سيكون خطأ. إذ إن الانفعالات لا تتوحد على المستوى الميكانيكي، بل على المستوى الوظيفي. بمعنى آخر، إن مفهوم «الانفعال» يشبه مفهوم «المركبة vehicle». على المستوى الميكانيكي، تشترك الدراجة النارية مع جزازة العشب أكثر من اشتراكها مع المراكب الشراعية، لكن مفهوم «المركبة» يظل مفهومًا مفيدًا. إذ إنه يعمل على مستوى عالٍ من التجريد.

الانفعالات عمليات تلقائية/أوتوماتيكية. لا يمكنك اختيار تجربة أحدها بالطريقة التي تختار بها العد حتى عشرة في رأسك (في أحسن الأحوال، يمكنك اختيار القيام بشيء من المرجح أن **يشحذ** انفعالًا ما، مثل التفكير في شخص تحبه أو آخر تكرهه). ومن ثم، فإن الانفعالات، بوصفها عمليات تلقائية، تمثل أجهزة لتحقيق **الكفاءة** السلوكية. وهي مثل الإعدادات التلقائية في الكاميرا، تنتج سلوكًا متكيفًا بشكل عام، دون الحاجة إلى التفكير الواعي بشأن ما يجب القيام به. ومثل الإعدادات التلقائية في الكاميرا أيضًا، فإن تصميم الاستجابات الانفعالية -الطريقة التي ترسم بها الانفعالات خريطة المدخلات البيئية على المخرجات السلوكية- تتضمن الدروس المستفادة من التجارب السابقة.

لا يمكن القول إن كل الاستجابات التلقائية انفعالية. فمعالجة الرؤية البصرية منخفضة المستوى- من خلال عملية التباطؤ في الاستقبال الذي تقوم به القشرة البصرية (visual cortex) لتتمكن من معرفة حدود الكائنات التي تراها، لدمج المعلومات التي تصل إلى العينين، وما إلى ذلك -عملية تلقائية، لكنها ليست انفعالية*. إذ يقوم عقلك بالكثير من الأشياء تلقائيًا، مثل تنسيق تقلصات عضلاتك في الحركة، وتنظيم تنفسك، وترجمة موجات الضغط التي تؤثر على طبلة الأذن إلى رسائل ذات معنى.

في الواقع، معظم عمليات دماغك تلقائية. ترى إذن، ما الذي يجعل العمليات التلقائية عمليات **انفعالية**؟

لا يوجد تعريف للانفعالات يمكن أن يكون مقبولًا عالميًا أو بصورة شاملة، لكن هناك سمة مهمة لبعض الانفعالات، هي أنها تدفع في اتجاه أفعال محددة*. الخوف، على سبيل المثال، ليس مجرد انفعال يمر به المرء. إذ ينطوي الخوف على مجموعة من الاستجابات الفسيولوجية التي تعد الجسم للرد على التهديدات، أولًا من خلال تعزيز قدرة الفرد على تقييم الوضع ثم عن طريق إعداد الجسم للفرار أو القتال. كما أن وظائف بعض الانفعالات تتكشف في تعبيرات الوجه المميزة. فتؤدي تعبيرات الخوف إلى توسيع العينين وتجويف الأنف، وبالتالي توسيع مجال الرؤية وتعزيز الشعور بالرائحة*. تعبيرات الاشمئزاز تفعل العكس، وتسبب انكماشًا في الوجه، وبالتالي تقلل من احتمال دخول مسببات الأمراض للجسم من خلال العينين أو الأنف. وليس لكل الانفعالات تعبيرات وجهية مميزة، لكنها عمومًا، تمارس ضغطًا على السلوك. إنها باختصار عمليات تلقائية تخبرنا بما يجب القيام به.

إن المشورة السلوكية التي نحصل عليها من انفعالاتنا تختلف في مستوى خصوصيتها. فاستجابة الخوف الناتجة عن كائن معين، مثل الثعبان، تخبرنا على وجه التحديد بما يجب القيام به (الابتعاد عن هذا الشيء!). أما الحالات الانفعالية الأخرى، مثل تلك التي نسميها «الحالة المزاجية»، فإنها تمارس تأثيرًا غير مباشر على السلوك. فهي ترفع من جودة بعض الإعدادات التلقائية وتقلل من جودة أو تأثير إعدادات أخرى. على سبيل المثال، في دراسة كلاسيكية حديثة أجرتها جينيفر ليرنر Jennifer Lerner وزملاؤها، أثر المجربون في القرارات الاقتصادية للأشخاص من خلال التأثير على مزاجهم*.

شعر بعض الأشخاص في هذه التجربة بالحزن من خلال مشاهدة مشهد حزين من فيلم **البطل The Champion**. من مروا بالحزن كانوا أكثر استعدادًا من غيرهم لبيع الأشياء التي حصلوا عليها مؤخرًا. الحزن، بالطبع، لا يدفع الناس مباشرةً إلى بيع ممتلكاتهم على طريقة الهرش من فورنا حال الشعور بالحكة (يمكنك التقاط صورة لقاعة سينما ممتلئة بمن يتبادلون الرسائل النصية مع سماسرة البورصة). الفكرة بالأحرى، أن الحزن يرسل إشارة أكثر تغلغلًا تقول شيئًا مثل «الأمور لا تسير على ما

برام»، «لنكن منفتحين للتغيير». بعد ذلك، عندما تأتي فرصة للتغيير، فإن هذه الإشارة تجعل سلوكنا دون وعي يحبذ هذا الاتجاه. وبالتالي فإن بعض الانفعالات قد تعمل على تعزيز الكفاءة السلوكية، لا عن طريق إخبارنا بما يجب القيام به مباشرة، بل عن طريق تعديل الإعدادات التلقائية التي تخبرنا بما يجب القيام به.

التفكير المنطقي، مثل الانفعال، ظاهرة نفسية حقيقية ذات حدود غامضة. لو عرّفنا «التفكير المنطقي» على نطاق واسع بما يكفي، فإنه قد يشير إلى أي عملية نفسية تؤدي إلى سلوك تكيفي. على سبيل المثال، قد تقول إن نظامك التلقائي لتعرف الأشياء المرئية «يعقل» أن الشيء الذي أمامك هو طائر، بناءً على وجود ريش، ومنقار، إلخ. في الوقت نفسه، يمكن للمرء أن يحدد التفكير المنطقي بطريقة ضيقة بحيث يستبعد أي شيء آخر غير التطبيق الواعي لقواعد المنطق الصوري. فنحن لأغراضنا الحالية، سنعتمد تعريفًا أكثر اعتدالًا. فنقول إن التفكير المنطقي، كما هو مطبق في عملية صنع القرار، ينطوي على التطبيق الواعي لقواعد القرار. فهناك نموذج بسيط من التفكير المنطقي يعمل في مهمة ستروب (تسمية الألوان)، حيث يطبق المرء بوعي قاعدة القرار «تسمية اللون». ويمكن للمرء أن ينظر إلى تسمية اللون في وجود كلمة حمراء كتطبيق لعلم القياس المنطقي العملي التالي: «لون الكلمة على الشاشة باللون الأحمر». مهمتي هي تسمية لون الكلمة على الشاشة. لذلك، ينبغي أن أقول كلمة «أحمر». لكن التفكير المنطقي يمكن أن يصبح أكثر تعقيدًا، وهذه هي نقطة انطلاقه. فلأغراضنا، وبصورة نقدية، نقول إن المرء عندما يتصرف على أساس المنطق، فإنه يعرف ما الذي يفعله ولماذا يفعله؛ فهو لديه حق الوصول الواعي إلى قاعدة القرار الإجرائية، القاعدة التي تعين الملامح المرتبطة بالموقف وتضعه في سلوك مناسب.

على الرغم من أن الركائز العصبية للانفعال متغيرة تمامًا، فإن هناك درجة عالية من الوحدة بين الركائز العصبية وعمليات التفكير المنطقي. فالتفكير المنطقي، كما تعلمون الآن، يعتمد بشكل أساسي على القشرة الجبهية الظهرية (DLPFC). هذا لا يعني أنه يحدث بشكل حصري في هذا الجزء من الدماغ. على العكس من ذلك، فإن القشرة الجبهية الظهرية تشبه مؤديًا في أوركسترا أكثر من عازف منفرد. فكثير من مناطق الدماغ تشارك في التفكير، بما في ذلك المناطق التي تعتبر مهمة للانفعالات، مثل القشرة الجبهية

البطنية (VMPFC). لكن هناك عدم تناسق بين التفكير المنطقي والانفعال من حيث كيفية ارتباطهما ببعضهما البعض. هناك حيوانات لديها انفعالات بينما تفتقر إلى القدرة على التفكير (بالمعنى البشري)، لكن لا توجد حيوانات منطقية لا تتمتع أيضًا بالانفعالات. وعلى الرغم من عدم اتفاق الجميع، فإني أعتقد أنه من الواضح أن التفكير ليس له غايات خاصة به، وبهذا المعنى فإن العقل أو التفكير المنطقي، كما أفصح هيوم، هو «عبد للعواطف* slave of passions». (و«العواطف» هنا إنما تشير إلى العمليات العاطفية عمومًا، دون أن تقتصر على مشاعر الرغبة). ومع ذلك، فإن وظيفة التفكير، في الوقت نفسه، هي تحريرنا من أسر «عواطفنا». كيف يمكن هذا؟

العقل هو البطل صاحب الفرصة في التفوق على الانفعال، وهو الذي يمكّن «العواطف الهادئة»، بحسب تسمية هيوم، من الفوز على «المشاعر العنيفة». إنه يحررنا من طغيان دوافعنا المباشرة من خلال السماح لنا بتقديم قيم لا يتم تفعيلها تلقائيًا بواسطة ما يمثُل أمامنا. لكن، في الوقت نفسه، لا يمكن للعقل أن ينتج قرارات جيدة بدون نوع من المدخلات الانفعالية، ولو كانت غير مباشرة**.

دماغ المعالجة المزدوجة

يكشف الدماغ ذو المعالجة المزدوجة عن بنيته في العديد من القرارات العادية. لنأخذ، على سبيل المثال، مشكلة كل مكان وزمان المتمثلة في **الآن** مقابل **لاحقًا**. فقد أجرى بابا شيف Baba Shiv وألكساندر فيدوريكين Alexander Fedorikhin تجربة أعطيا فيها للأشخاص المفحوصين فرصة الاختيار بين الوجبات الخفيفة: سلطة فاكهة أو كعكة الشوكولاتة*. كانت كعكة الشوكولاتة هي ما رغب أغلب المفحوصين في تناوله الآن، في حين أن سلطة الفاكهة هي ما رغبوا في تناوله لاحقًا. وقد وضع كل من شيف وفيدوريكين نصف هؤلاء الأشخاص تحت ضغط العبء المعرفي (راجع الفصل السابق)، بإعطائهم عددًا مكونًا من سبعة أرقام لحفظه. أما النصف الآخر فقد أخذوا عددًا مكونًا من رقمين لحفظه أيضًا، أي عبء أخف. وقد كانت التعليمات الموجهة لكل شخص أن يحفظ الرقم ويسير في ممر إلى غرفة أخرى، ثم يتذكر الرقم أمام مجرّب آخر في الغرفة الأخرى. كانت الوجبتان الخفيفتان متوفرتين على عربة في الرواق للاختيار منهما، وتم توجيه الأشخاص المفحوصين أن يأخذوا أيًا منهما. النتائج:

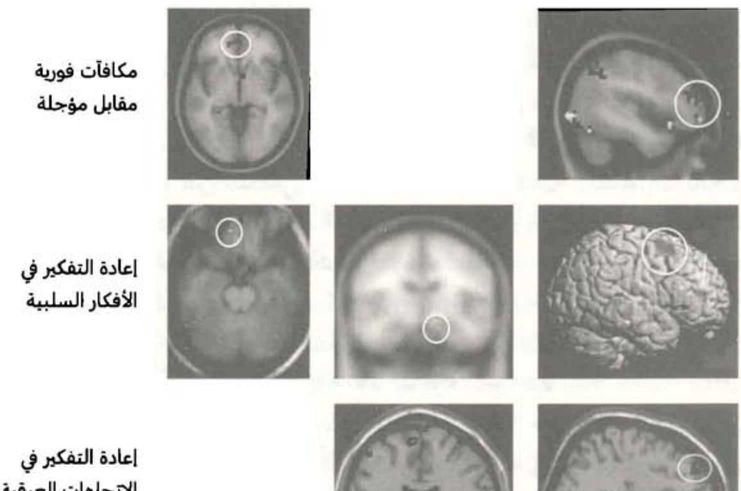
كان الأشخاص الذين قاموا بحفظ الأعداد المكونة من سبعة أرقام -أي من يعانون من عبء معرفي أعلى- أكثر عرضة بنسبة 50 بالمئة لاختيار كعكة الشوكولاتة مقارنة بمن حفظوا رقمين فقط. بل إن عدد مَن اختاروا الكعكة زاد عن الضعف، بسبب ضغط العبء المعرفي، وسط المفحوصين شديدي الاندفاع (كما اتضح في أحد الاستبيانات).

يبدو إذن، أن هناك نظامين متميزين يعملان في الدماغ حال تناول الوجبات الخفيفة. هناك نظام شهية أكثر مباشرة وأساسية يقول: «انهل! انهل! انهل!» (الإعدادات التلقائية) وآخر أكثر ترويًا وتحكمًا يقول: «توقف، الأمر لا يستحق كل هذه السعرات» (النظام اليدوي). ومن ثم فإن النظام المتحكم، أي النظام اليدوي، يضع في الاعتبار الصورة الكبيرة، ومن بينها المكاسب الحالية والمستقبلية، بينما النظام التلقائي لا يهتم إلا بما يمكن أن يحصل عليه الآن. وكما رأينا في الفصل السابق، عندما يكون النظام اليدوي مشغولًا بأعمال أخرى، فإن الاستجابة التلقائية تشق طريقها بسهولة أكبر.

قد يبدو هذا النهج المهجن في الاستهلاك، ذلك الذي يجعلنا نرغب في تناول الطعام وفي الوقت نفسه عدم تناول كعكة الشوكولاتة، كأنه قطعة رديئة الصنع من الهندسة المعرفية، لكن بوضعه في سياقه الطبيعي، فهو في الواقع شديد الذكاء. ذلك أنه بالنسبة لجميع الحيوانات وفي جميع السياقات تقريبًا، من المنطقي استهلاك الأطعمة الغنية بالسعرات بمجرد توفرها. وفي عالم تنافسي، فإن الكائن الذي عليه أن يتوقف ويفكر صراحةً فيما إذا كانت فوائد تناول الطعام تفوق التكاليف سيفوته الغداء. ومع ذلك، بفضل التكنولوجيا الحديثة، فإن كثيرًا منا، بني البشر، يجد وفرة في الغذاء. لكن من أجل صحتنا، ناهيك عن جاذبيتنا لغيرنا من البشر، نحتاج إلى المرونة المعرفية لنقول: «لا شكرًا». إنها مشكلة حديثة مُلْغِزة نتعامل معها بدرجات متفاوتة من النجاح، لكننا جميعًا ننعم بكل من الشهية اللائقة والقدرة على ضبط النفس. هذا لا يعني أن البشر المعاصرين فقط هم الذين يحتاجون إلى ضبط النفس: فالصياد الجائع من العصر الحجري الذي لم يكن يستطيع أن يقول لا لحزمة من التوت الناضج كان لا شك سيخسر على المستوى الأكبر.

في السنوات الأخـيرة، درس المتخصصون في علم الأعصاب المعرفي مشكلة «تأخير الإشباع» عند البشر، وكشفوا عن مجموعة من الخصائص العصبية التي صارت الآن شهيرة بأدوارها المميزة. في إحدى الدراسات، قدم

سام مكلور Sam McClure وزملاؤه للمفحوصين نوعين مختلفين من القرارات*. تضمنت بعض القرارات خيارات تؤدي إلى الحصول على مكافآت فورية* (دولاران الآن، أو ثلاثة دولارات في الأسبوع المقبل؟)، بينما تضمنت القرارات الأخرى مكافآت متأخرة فقط (ثلاثة دولارات في الأسبوع القادم، أو أربعة دولارات في الأسبوع التالي؟). أثار احتمال الحصول على مكافأة فورية زيادة النشاط في مجموعة أجزاء من الدماغ، بما في ذلك القشرة الجبهية البطنية VMPFC. بيد أن جميع القرارات أثارت زيادة النشاط في القشرة الجبهية الظهرية DLPFC. ما هو أكثر من ذلك، عندما اختار الناس المكافآت الفورية (انهل! انهل!)، أظهروا نشاطًا أكبر نسبيًا في المجموعة الأولى من مناطق الدماغ، وعندما اختاروا المكافآت الأكبر المتأخرة («فكر في المستقبل ...»)، أظهروا نشاطًا أكثر نسبيًا في المجموعة الثانية من مناطق الدماغ (انظر الصف العلوي من الشكل 5-1).



الشكل 5-1: نتائج من ثلاث تجارب تجريبية تم فيها تصوير الدماغ، توضح التفاعل بين الاستجابات الانفعالية التلقائية («الإعدادات التلقائية») والإدراك المتحكم فيه («النظام اليدوي»).

لعلنا، بالمناسبة، نلاحظ أن اختيار مكافأة أكبر مؤجلة، يشبه في بعض النواحي اختيار دفع الشخص من فوق الجسر. في كلتا الحالتين يستخدم المرء القشرة الجبهية الظهرية لاختيار «الصالح الأعم»، على الرغم من الميل الانفعالي التعويضي الذي تدعمه القشرة الجبهية البطنية VMPFC. وهناك، بالطبع، اختلافات مهمة. ففي معضلة الآن -أم- لاحقًا، تعكس الإشارة الانفعالية رغبة في خدمة الذات، بينما في معضلة **الجسر** تعكس قلقًا أخلاقيًا حول شخص آخر. وبالمثل، في معضلة الآن- أم- لاحقًا، يكون الصالح الأهم هو للذات (**داخل الشخصية intrapersonal**)، بينما في معضلة **الجسر** تكون للعديد من الآخرين (**بين الأشخاص interpersonal**). لكننا على الرغم من ذلك نرى النمط نفسه* على المستوى الوظيفي الأكثر عمومية، وكذلك على مستوى التشريح العصبي الوظيفي.

يمكننا أن نرى نمطًا مشابهًا عند محاولة الأشخاص تنظيم انفعالاتهم. حيث عرض كيفن أوتشسنر Kevin Ochsner وزملاؤه على بعض الأشخاص صورًا تثير مشاعر سلبية قوية (على سبيل المثال، نساء يبكين خارج كنيسة) ثم طلبوا منهم إعادة تفسير الصور بطريقة أكثر إيجابية*، على سبيل المثال، من خلال تخيُّل أن النساء اللائي يبكين يشعرن بسعادة غامرة لحضور حفل زفاف بدلًا من كونهن جزعات في حداد. وقد أسفرت الملاحظة البسيطة لهذه الصور السلبية عن نشاط متزايد وسط صديقينا الانفعاليين المخضرمين، اللوزة amygdala والقشرة الجبهية البطنية VMPFC. وعلى النقيض من ذلك، ارتبط فعل إعادة تقييم الصور بزيادة النشاط في القشرة الجبهية الظهرية DLPFC (انظر الصف الأوسط من الشكل 5-1). الأكثر من ذلك أن جهود إعادة تفسير القشرة الجبهية الظهرية قللت من مستوى النشاط في كل من اللوزة والقشرة الجبهية البطنية.

يبدو أن الكثيرين منا ينخرطون في هذا النوع من إعادة التقييم بشكل تلقائي عند مواجهة أشخاص من خارج جماعتنا العرقية. وقد قدم ويل كننغهام وزملاؤه صورًا* لوجهين من السود والبيض. كانت الصور في بعض الأحيان تقدم بشكل يشبه الأداء ما قبل الشعوري subliminally -لمدة ثلاثين مللي ثانية فقط، بسرعة كبيرة بحيث لا يمكن إدراكها بوعي. في أوقات أخرى، تقدم الصور لمدة نصف ثانية، مما يسمح للمشاركين بإدراكها بوعي. عندما تم تقديم الوجوه بشكل ما قبل شعوري، أسفرت الوجوه السوداء، مقارنةً بالبيضاء، عن إنتاج نشاط أكبر في اللوزة عند

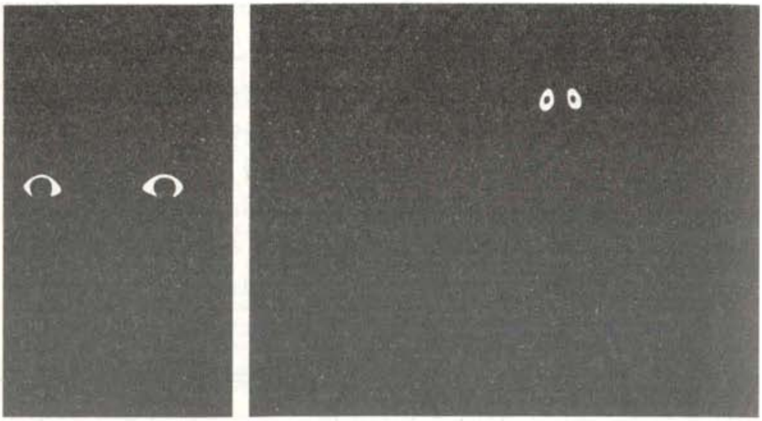
المشاهدين البيض (انظر النصف الأسفل من الشكل 5-1). الأكثر من ذلك، كان هذا التأثير أقوى في الأشخاص الذين لديهم ارتباطات سلبية أكثر مع السود، كما تم قياسه بواسطة اختبار الارتباط الضمني IAT (انظر الفصل الثاني).

أفاد جميع المشاركين في هذه الدراسة بأنهم متحمسون للرد على هذه الوجوه دون تحيز، وقد انعكست جهودهم في فحوصات الدماغ. عندما كانت مدة عرض الوجوه على الشاشة طويلة بما يكفي لإدراكها بوعي، ارتفع النشاط في القشرة الجبهية الظهرية DLPFC (انظر أسفل يمين الشكل 5-1)، في حين تراجع نشاط اللوزة، كما حدث في تجربة أوتشسنر لتنظيم الانفعالات. واتساقًا مع هذه النتائج، أظهرت دراسة لاحقة أنه بالنسبة للأشخاص البيض الذين لا يريدون أن يكونوا عنصريين، فإن التفاعل مع شخص أسود يفرض نوعًا من العبء المعرفي*، مما يؤدي إلى أداء رديء في مهمة تسمية الألوان (انظر الفصل الرابع).

بناء على هذا، يمكن القول إن التصميم المزدوج للمخ، لا يكمن في الحكم الأخلاقي فحسب، بل في الخيارات التي نتخذها بشأن الغذاء والمال والمواقف التي نود تغييرها. إذ بالنسبة لمعظم الأشياء التي نقوم بها، تحتوي أدمغتنا على إعدادات تلقائية تخبرنا بكيفية المتابعة*. لكن يمكننا أيضًا استخدام النظام اليدوي لتجاوز هذه الإعدادات التلقائية، بشرط أن نكون على دراية بفرصة القيام بذلك، ولدينا الدافع لاتخاذها.

تزداد ذكاءً

بناءً على ما قدمناه حتى الآن، قد تعتقد أن إعداداتنا التلقائية ليست سوى مشكلة -تجعلنا نعاني من السمنة والحزن والعنصرية. لكن هذه الدوافع غير المرغوب فيها هي الاستثناءات وليست القاعدة. ذلك أن إعداداتنا التلقائية يمكن أن تكون ذكية جدًّا (انظر الفصل الثاني). فكما أوضح بول والين Paul Whalen وزملاؤه، فإن اللوزة يمكن أن تستجيب لتعبير وجه مخيف بعد أن تعرضت له لمدة 1.7 من الألف فقط من الثانية. للقيام بذلك فإنها تستخدم خدعة دقيقة. بدلًا من تحليل الوجه بالكامل بالتفصيل، فإنها ببساطة تلتقط علامة تدل على الخوف: اتساع بياض العين (انظر الشكل 5-2).



الشكل 5-2: على اليسار: منبه الخوف يستخدم لإشراك اللوزة في التفاعل. إلى اليمين: تكتشف زوجة حارس حديقة الحيوان أن العديد من الحيوانات الأفريقية الكبيرة دخلت غرفة نومها، في كتاب الأطفال «طبت مساءً أيتها الغوريلا Good Night Gorilla».

القشرة الجبهية البطنية أيضًا ذكية جدًا. إذ أظهرت مجموعة داماسيو، على سبيل المثال، أن هذا الجزء من الدماغ يساعد الناس على اتخاذ القرارات التي تنطوي على مخاطر*. ففي تجربة تقليدية، كان على المفحوصين اختيار كارت من بين مجموعة كروت عددها أربعة . كل كارت يمكن أن يجعل اللاعب يربح أو يجعله يخسر. اثنتان من مجموعات الورق جيدة، أي أنها متوازنة، ويمكن أن تجعل اللاعب يربح. المجموعتان الأخريان عكس ذلك، أي أنها يمكن أن تحقق مكاسب كبيرة، ولكن مع خسائر أكبر، مما يؤدي إلى خسائر صافية. لا يعرف اللاعبون في البداية مجموعات الورق الجيدة من السيئة. لمعرفة ذلك يتعين عليهم أخذ عينات من المجموعات ومعرفة ما يحصلون عليه. يصاب الأشخاص الأصحاء بسرعة بالردود السلبية على المجموعات السيئة، كما توضح أكفهم المتعرقة* عند وصولهم إلى تلك المجموعات. بل الأكثر إثارة للدهشة، أن الناس تبدأ في التعرق تفاعلًا مع المجموعات السيئة حتى من قبل أن يتحققوا بوعي أنها سيئة. لكن المرضى الذين يعانون من تلف في القشرة الجبهية البطنية VMPFC، لا يحصلون على هذه الإشارات

الفسيولوجية ويميلون إلى الاستمرار في الاختيار من مجموعات الورق السيئة. بمعنى آخر، إن هذا الجزء من الدماغ، في الأشخاص الأصحاء، يدمج الكثير من المعلومات المكتسبة من التجربة (على سبيل المثال، العديد من العينات من مجموعات الورق المختلفة) ويقوم بترجمة هذه المعلومات إلى إشارة انفعالية تقدم لصانع القرار نصيحة جيدة بشأن ما يجب القيام به. إلا أن هذه النصيحة، هذا الشعور الغريزي، قد يسبق أي وعي جيد بما هو جيد أو سيئ وسبب كونه هكذا. هذا ما يفسر اتخاذ الأشخاص المصابين بأضرار في القشرة الجبهية البطنية قرارات كارثية في الحياة الواقعية، على الرغم من أدائهم الجيد في اختبارات التفكير المعملية القياسية. فهم «يعرفون»، لكنهم لا «يشعرون»، والمشاعر مفيدة للغاية.

إذن، نحن في حاجة إلى إعداداتنا التلقائية الانفعالية*، وكذلك النظام اليدوي الخاص بنا، ونحتاج إليهما من أجل أشياء مختلفة. ففي التصوير الفوتوغرافي، تعمل الإعدادات التلقائية بشكل جيد في المواقف التي توقعتها الشركة المصنعة للكاميرا، مثل تصوير شخص من مسافة خمس أقدام في ضوء داخلي معتدل («بورتريه») أو تصوير جبل من مسافة في ضوء الشمس الساطع («المناظر الطبيعية»). وبالمثل، تعمل الإعدادات التلقائية للمخ على أفضل وجه عندما يتم «تصنيعها» استنادًا إلى الدروس المستفادة من التجارب السابقة.

تأتي هذه التجارب أو الخبرات في ثلاثة أشكال، جاء جميعها بناءً على ثلاثة أنواع مختلفة من المحاولة والخطأ. أولًا، قد تتشكل إعداداتنا التلقائية بواسطة جيناتنا. هنا يتضمن تصميم أدمغتنا الدروس التي تلقيناها من أسلافنا القدماء الذين تعلموها بالطريقة الصعبة، أولئك الذين لم تتحول جيناتهم إلى أجسادنا. ثانيًا، قد تتشكل إعداداتنا التلقائية بالتعلم الثقافي*، من خلال المحاولات والأخطاء التي يمارسها أشخاص أثرت أفكارهم علينا. والفضل يرجع لهؤلاء في أننا لم نعد بحاجة إلى أن نواجه بصفة شخصية النازيين أو جماعة كو كلوكس كلان العنصرية لنتعلم من صميم قلبك -أي في اللوزة الخاصة بك- أن الصليب المعقوف والرجال الذين يرتدون أغطية بيضاء مدببة يمثلون أخبارًا سيئة. أخيرًا، هناك التجربة الشخصية القديمة الملائمة، كما هي الحال عندما يتعلم الطفل بالطريقة الصعبة عدم لمس موقد ساخن. لا ينبغي أن تكون «غرائزنا» فطرية، مثل العنكبوت، لكن إذا كانت مفيدة، يجب أن تعكس الدروس المستفادة من تجربة شخص

ما، سواء أكان ذلك الشخص أنت، أم أسلافك البيولوجيين، أم «أسلافك الثقافيين».

إن النظام اليدوي للدماغ (أي، قدرته على الإدراك المتحكم فيه) يعمل بشكل أساسي بطريقة مختلفة عن إعداداته التلقائية. في الواقع، تتمثل وظيفة المعرفة المتحكم فيها في حل المشكلات التي لا يمكن حلها بدقة باستخدام الإعـدادات التلقائية. لنأخذ على سبيل المثال مشكلة تعلم القيادة. من الواضح أننا لا نملك غرائز قيادة منقولة وراثيًا، بل حتى لو كان ما نقوله سيغضب المراهقين المتحمسين، فإن الاعتياد الثقافي على القيادة لا يمكّن الفرد من القيادة (أي بأمان). وبالطبع، لا يمكن للسائق المستجد الاعتماد على الخبرة الشخصية؛ لأن الخبرة الشخصية هي بالضبط ما ينقص السائق المستجد. تعلم القيادة يتطلب الاستخدام المكثف للقشرة الجبهية الظهرية DLPFC. إذا حاولت القيادة باستخدام برنامج «القيادة الآلية» في المرة الأولى التي تجلس فيها خلف عجلة القيادة، فسوف ينتهي بك المطاف إلى اصطدامك بشجرة.

بناء على ما تقدم، فإن التقدم في مستوى الذكاء يتطلب ثلاثة أشياء. أولًا، امتلاك غرائز تكيفية -من أسلافنا البيولوجيين، ومن الناس حولنا، ومن تجاربنا الخاصة. ثانيًا، التحلي بالنظام اليدوي، والقدرة على التعامل الواعي المتأني مع الأمور المعقدة. ثالثًا، امتلاك نوع من المهارة فوق المعرفية، مماثلة لمهارات المصور. فنحن، على عكس الكاميرات، ليس لدينا أساتذة ليخبرونا متى نحدد الهدف ونلتقط الصورة، ومتى نضبط أنفسنا على النظام اليدوي. علينا أن نقرر لأنفسنا؛ ومن ثم، فإن فهم كيفية عمل عقولنا قد يساعدنا على اتخاذ قرار أكثر حكمة، كأفراد ورعاة يحاولون العيش معًا في المراعي الجديدة.

الجزء الثالث
عملة مشتركة

الفصل السادس

فكرة رائعة

كيف نستطيع نحن، رعاة المراعي الجديدة، حل خلافاتنا؟ كيف نستطيع تفادي مأساة أخلاق الفطرة السليمة؟ تلك هي المشكلة التي نحاول حلها، ونحن الآن جاهزون لبدء التفكير في الحلول. دعونا نستعيد خطواتنا.

في الفصل الأول، قارنّا بين مأساة أخلاق الفطرة السليمة ومأساة الأخلاق الأصلية، مأساة المشاع، التي تشكل فيها الأنانية مصدر تهديد للتعاون. فالأخلاق حل الطبيعة لمأساة المشاع، وهي تمكننا من وضع نحن في أسبقية على الأنا. لكن الطبيعة ليس لديها حل جاهز لمأساة أخلاق الفطرة السليمة، المشكلة في تمكيننا «نحن» من التوافق مع «هم». وهنا تكمن مشكلتنا. إذا كنا سنتجنب مأساة أخلاق الفطرة السليمة، فإن ذلك سيفرض علينا ضرورة العثور على حل خاص بنا غير حل الطبيعة: ما أطلقت عليه **أخلاقًا فوقية**، وهي نظام أخلاقي ذو مستوى أعلى يسوي الخلاف بين أخلاقيات القبائل المتنافسة، تمامًا، مثلما تسوي أخلاق القبيلة الخلاف بين الأفراد المتنافسين.

في الفصل الثاني، بحثنا في آلية الآخلاق المثبتة في عقولنا بوصفها قضية قياسية. لحسن حظنا، نحن نولد مزودين ببرامج سلوكية تلقائية تحفز وترسخ التعاون داخل العلاقات الشخصية والجماعات. يتضمن هذا القدرة على الشعور بالتعاطف، والرغبة في الانتقام، والشرف، والإقرار بالذنب، والشعور بالحرج، والعشائرية، والسخط المبرر أخلاقيًا. تلك الدوافع الاجتماعية تقوم بدور العوامل الموازنة لدوافعنا الأنانية. إنها تضعنا في الركن السحري وتجنبنا مأساة المشاع.

في الفصل الثالث ألقينا نظرة ثانية على الرعاة الجدد والآلية الأخلاقية التي نقدمها لهم. فعقولنا الأخلاقية، التي تبلي بلاءً حسنًا في تمكين التعاون داخل الجماعات (الأنا مقابل نحن)، لا تفعل ذلك بالمستوى نفسه

في تمكين التعاون بين الجماعات (نحن مقابل هم). وهذا من منظور بيولوجي، لا يشكل مفاجأة؛ لأن عقولنا من الناحية البيولوجية صُممت للتعاون داخل الجماعة* والتنافس في الوقت نفسه مع الجماعات الأخرى. ذلك أن القبلية تحول دون وجود التعاون بين الجماعات (أنانية الجماعة)، والاختلاف على الشروط المناسبة للتعاون (الفردانية أو الجماعية؟)، والالتزامات تجاه «أسماء أعلام» محلية (قادة، آلهة، كتب مقدسة)، شعور منحاز بالعدالة، إدراك منحاز للحقائق أو المعطيات.

في تلك الفصول الثلاثة الأولى (الجزء الأول) وصفنا العقل البشري بأنه مجموعة من الدوافع الآلية: دوافع أنانية تجعل الحياة الاجتماعية تمثل تحديًا، ودوافع أخلاقية تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة. في الجزء الثاني قمنا بتوسيع فهمنا للعقل البشري. لدى عقولنا **إعدادات تلقائية/أوتوماتيكية**، مثل الكاميرا ذات الوضع المزدوج، استجابات انفعالية تسمح لنا باتخاذ القرارات بكفاءة، اعتمادًا على الدروس المتراكمة سلفًا من الخبرة الوراثية، والثقافية، والفردية في الماضي. ولدى عقولنا **نظام يدوي**، قدرة عامة على التفكير المنطقي الواعي، والصريح، والعملي يجعل عملية صنع القرار عند البشر عملية مرنة. أما التوتر بين التفكير السريع والبطيء فقد سلطنا الضوء عليه من خلال معضلات أخلاقية، مثل حالة **جسر المشاة**، التي تتصارع فيها ردود الأفعال الانفعالية/الغريزية («لا تدفع الرجل!») مع التفكير الواعي المستند إلى قواعد («لكننا بدفعه سننقذ المزيد من الأرواح»). وكما أوضحنا في الفصل السابق، فإن التوتر بين ردود الأفعال الانفعالية والعقلانية لا يرجع بصورة محددة للأخلاق. فهو مدمج في البنية الهندسية لتشكيل أدمغتنا، كما يتضح في خياراتنا اليومية بشأن أمور مثل تناول كعكة شوكولاتة مقابل سلطة فواكه.

هل تطرح هذه الفِكَر حلًا لمشكلات الرعاة الجدد؟ نعم، إنها تفعل ذلك. في الواقع، يطرح كل من الجزءين، الأول والثاني، حلين أحدهما فلسفي والآخر سيكولوجي. وما هو أكثر، أن هذين الحلين يتغيران ليصبحا حلًا واحدًا، نقطة التقاء لافتة للنظر. لنبدأ بالحل الفلسفي.

فكرة رائعة

يقول الشمالبون الفردانيون، إن كونك راعيًا صالحًا يعني ضرورة تحمُّل

مسؤولية أفعالك، والوفاء بوعودك، واحترام ملكية الآخرين، وأمور أخرى محددة. يقول الجنوبيون الجماعيون، إن على الرعاة الصالحين عمل المزيد. فالمجتمع العادل هو الذي يتم فيه تقاسم الواجبات والمنافع بالتساوي. إلى جانب ذلك، لدى القبائل اختلافات أخرى، على سبيل المثال، حول مسائل الشرف، مَن ضرب الآخر أولًا، من ضرب بعنف أكبر، من كلمته معصومة، من يستحق ولاءنا، من يستحق فرصة ثانية، وأي نمط من السلوكيات يكون بغيضًا عند الله. وبالنظر إلى رؤاهم المتضاربة عن الحياة الأخلاقية، ترى كيف ينبغي أن تعيش قبائل المراعي الجديدة؟

الإجابة الوحيدة أنه لا توجد إجابة صحيحة. بعض القبائل تحيا بطريقة، وقبائل أخرى تحيا بطريقة أخرى، وهذا كل ما يمكن أن يقال. هذه هي إجابة من يصطلح عليهم بأنهم أصحاب مذهب «النسبية الأخلاقية»*. المشكلة في الإجابة النسبية، بلغة عملية، أنها ليست بإجابة. قد تكون النسبية على صواب بشأن أمر مهم. كما تقول النسبية، ربما لا توجد حقيقة أخلاقية مطلقة. لكن، حتى لو كان هذا صحيحًا، يظل من الضروري أن يحيا الناس بطريقة أو بأخرى. ربما لا يريد النسبي أن يختار. وإذا كان النسبي يرفض أن يختار، فإن ذلك أيضًا يعد اختيارًا، يعكس نوعًا من الحكم ضد عملية إصدار الحكم. حتى لو كان النسبي على صواب بشأن عدم وجود حقيقة أخلاقية، فلا مفر من الخيار الأخلاقي.

إذن، لو كان اللجوء إلى النسبية ليس بحل، فما عساه يكون؟ إليكم فكرة تنتمي للطبيعة: ربما بحسب الرعاة أن يفعلوا **ما يمكن أن يؤدي المهمة على أكمل وجه**. لو أن الفردانية تؤدي المهمة أفضل من الجماعية في المراعي الجديدة، فلينتهجوا الفردانية. ولو أن الجماعية هي الأفضل، فلتكن هي النهج. ولو أن هناك قانونًا صارمًا للشرف يحفظ السلام، فلنعزز ثقافة الشرف. وإذا كانت ثقافة الشرف تؤدي إلى عداء لا نهاية له، فلنكف عنها. وهكذا.

أعتقد أن فكرة انتهاج الطريقة الأنجع تعتبر فكرة رائعة؛ ومن ثم فقد كرست ما تبقى من هذا الكتاب لتطوير هذه الفكرة والدفاع عنها. وكما قد لاحظتم بالتأكيد، إنها فكرة **نفعية** (بصورة أكثر عمومية، إنها فكرة **عواقبية consequentialist**. المزيد عن هذا لاحقًا). لعرض ذلك، بطريقة مجردة، يمكن القول إن فكرة انتهاج الطريقة الأنجع في الحياة تلقى صدى عند الكثير من الناس باعتبارها حقيقة جلية. في النهاية، من لا

يريد النهج الأنجع؟ لكن كما رأينا في الفصل الرابع، عندما نفكر في مشكلات أخلاقية محددة، لا يتضح تمامًا أن القيام بما يسفر عن أفضل النتائج هو الصحيح دائمًا. إذ يبدو دفع الرجل من فوق **الجسر** خطأ في نظر الكثير من الناس، حتى لو زعمنا بأنه سيسفر عن أفضل النتائج المتاحة. بل أكثر من ذلك، أن هذا النمط من التفكير على أساس التكلفة-المنفعة يتعارض مع القيم الراسخة لدى العديد من الناس عن الكيفية التي يجب أن ينظم بها مجتمع. لأغراض التوضيح، سوف نبدأ بأناسنا المتخيلين المفضلين.

حكمة الشيوخ

لو سألنا شماليين نموذجيين عن رأيهم في فكرتنا -انتهاج الطريقة الأنجع- فسيتفق جميعهم تقريبًا على أنها رائعة. سيخبرونك أنهم يؤيدون المضي مع النظام الذي يعمل بشكل أفضل، وهو الفردانية بالطبع. وإذا ما توجهت بالسؤال للجنوبيين النموذجيين عن رأيهم في فكرتنا الرائعة، فسيجيبون بنفس الإجابة ولكن بالعكس. يقول الجنوبيون الجماعيون إنه يجب على الرعاة الذين يعيشون في المراعي الجديدة أن يمضوا قدمًا مع النظام الذي يعمل بصورة أفضل، وهو بالطبع الجماعية.

ماذا يحدث هنا؟ ربما لدى الشماليين والجنوبيين، جوهريًا، القيم الأخلاقية نفسها: كلاهما يريد استخدام النهج الأنجع. ومن ثم فإن خلافهم، هو مجرد خلاف واقعي بشأن ما هو، في الحقيقة، الأنجع. للتحقق من صحة هذا، دعونا نجرب تجربة فكرية. لنفترض أننا قدمنا للشماليين الفردانيين مقدارًا وافرًا من الأدلة تظهر أن الجماعية هي الأنجع. وقدمنا للجنوبيين الجماعيين عددًا كبيرًا من الأدلة تبين أن الفردانية هي الأنجع. لن تستطيع أي من القبيلتين تحدي مصداقية هذه الأدلة؛ لأنهم لا يمتلكون سوى معرفة قليلة جدًا عما هي عليه الحياة في المجتمعات النقيضة. كيف سيستجيبون لهذا التحدي؟ ربما سيثير اهتمام بعض الشماليين، لكن بالنسبة للجزء الأكبر سوف تنبذ قبيلتهم ما يسمى دليلًا باعتباره كلامًا تافهًا (لنتذكر نقاشنا حول الانحيازات القبلية في الفصل الثالث). كذلك الجنوبيون، أو الجزء الأكبر منهم، سيتخذون موقفًا مشابهًا. وهذا لا يبدو خلافًا بسيطًا حول المعطيات والوقائع.

إليكم اختبارًا آخر. بدلًا من تقديم دليل للشماليين والجنوبيين يدعم

مزايا طريقة حياة الجانب الآخر، نطلب منهم مجرد أن يتخيلوا دليلًا كهذا. للشماليين الفرديين، سنقدم الفرضية التالية: لنفترض أنه اتضح أن الحياة تمضي بصورة أفضل في المجتمعات الجماعية، للسبب التالي: في المجتمعات الفردية، يوجد فائزون وخاسرون. البعض يمتلك مراعي ضخمة، والبعض ليس لديهم شيء تقريبًا. في المجتمعات الجماعية، لا يوجد فائزون وخاسرون. الجميع يحصل على نفس الشيء باعتدال. يوجد المزيد من الثروة في المجتمعات الفردية، لكن الأمور تمضي على نحو سيئ بشكل عام، لأن خسائر الخاسرين في المجتمعات الفردية ثقيلة الوطأة في مقابل أرباح الفائزين. على النقيض، في المجتمعات الجماعية ليس لدى أحد ما يفيض عن حاجته، لكن الجميع لديه ما يسد حاجته، وبصورة شاملة المجتمع الجماعي أفضل حالًا. «لو كان كل هذا حقيقيًا»، سنتوجه للشماليين بسؤال: «هل ستتحولون للجماعية؟».

أولًا، سوف يخبرنا أصدقاؤنا الشماليون بأن هذا سؤال غبي لا ريب. غبي لأن الجميع يعلم أن الجماعية تؤدي إلى الإفلاس. وبعد ذلك سيدعونا أصدقاؤنا الشماليون إلى سلسلة من المحاضرات تُفصل الطرائق المتعددة التي تؤدي الجماعية، من خلالها، بصورة محتومة إلى الإفلاس. سوف يقولون لنا إن الجماعيين أناس كسالى يريدون من الآخرين الاعتناء بهم، أو سُذج لا يفهمون كيف تسير الأمور في العالم، أو أناس تعرضوا لغسيل أدمغة بسبب قضاء وقت طويل مع الجماعيين، إلى آخره. وقتئذٍ سنومئ بطريقة مهذبة ثم نُذكرهم بأننا لا نسألهم عن مدى نجاحات أو إخفاقات الجماعية في العالم الحقيقي. الآن نحن نسألهم مجرد سؤال افتراضي: هل ستدعمون الجماعية إذا ما عملت، في الحقيقة، بصورة أفضل؟ بعد عدة جولات إضافية من هذا، سيوافق البعض من أصدقائنا الشماليين على الإجابة عن الفرضية المزعجة. بنفور تام، سيجيبون بأنه إذا، بطريقة ما، في عالم مجنون مقلوب رأسًا على عقب إلى حد ما، أنتجت الجماعية نتائج أفضل، فحينئذ سيكون من المنطقي دعم الجماعية.

وقتئذٍ، سيتقدم شيخ الشمال الكبير، أحكمهم جميعًا، خطوة للأمام. سيشرح أن الجماعية، إضافة إلى ما تسفر عنه من نتائج هدامة عند تطبيقها عمليًا، فإنها فاسدة حتى النخاع في جوهرها الفلسفي. يشرح الشيخ الكبير أنه ببساطة من الخطأ أن يطالب الحمقى والكسالى بنصيب لا يستحقونه بسبب كل هذا القدر من الحمق والكسل. ويردف مُفسرًا: لا

ينبغي أن يقاس مجتمع ما بمجموع الفوائد التي يتخلى عنها، لكن بالتزامه بالعدل. ويعلن في النهاية، أن الجماعية غير عادلة وحسب، تُعاقب أفضل الناس بينما تكافئ الأسوأ. بذلك يثور جمهور الشماليين بعاصفة من التصفيق، فقد تم إثبات قيمهم الجوهرية بطريقة بلاغية إلى حدٍّ بعيد.

سنضع للجنوبيين الجماعيين الفرضية المعاكسة: هل ستدعمون الفردية إذا اتضح أنها تعمل بصورة أفضل؟ مثل نظرائهم الشماليين، سيبدأون برفض السؤال. الجميع يعلم بأن أي مجتمع تأسس على الجشع الفردي مآله إلى الخراب. مرة أخرى ندفع بسؤالنا الافتراضي. كما في الشمال، سيوافق قليلون بتردد على أن الفردية ستكون أجدر بالتفضيل لو أنها، بطريقة ما، عملت بصورة أفضل. وعندئذ سيتم الرد على هذا التنازل المتواضع من جانب شيخة الجنوب الكبيرة[18] التي تتحدث بحكمة وخبرة السنوات. تشرح أن الفردية، إضافة إلى إنتاج البؤس على نطاق واسع عند تطبيقها عمليًا، فاسدة حتى نخاعها الفلسفي. المجتمع الذي تأسس على مبدأ الجشع هو مجتمع غير أخلاقي بطبيعته، وتستطرد: ولا يوجد من الثروة ما يجب أن يبيع لأجله الرعاة النبلاء مُثلهم العليا من الحب، والشفقة، والأخوية في شقيها النسائي والرجالي. وهكذا يأتي رد جمهور الجنوبيين: آمين.

بما أنها تجارب فكرية، فإنني أتمتع بميزة تأليف النتائج. لكنها، أي النتائج التي كونتها، تظل مستندة بشكل راسخ إلى ما تعلمناه من علم النفس الأخلاقي. فالرعاة الشماليون لا يلتزمون بالفردانية لأنهم يعلمون أنها النهج الأنجع. فهم لم يقوموا بعمل تحليل مقارن للتكاليف والفوائد للنظم الاجتماعية. كذلك الرعاة الجنوبيون لم يصلوا لإيمانهم الراسخ بالجماعية بهذه الطريقة. فلا شك أن الشماليين والجنوبيين يؤمنون بما يؤمنون به لأنهم عاشوا حياتهم بأكملها منغمسين داخل ثقافاتهم القبلية الخاصة بهم. فحدسهم الأخلاقي إنما يعود إلى طرقهم الخاصة في الحياة، ونظمهم في تفادي مأساة المشاع. القصور في تحول ثقافي مثير، يجعل من الجماعية تبدو دائمًا غير صالحة بالنسبة للشماليين، والفردانية بدورها غير صالحة بالنسبة للجنوبيين، وذلك بصرف النظر عن وضوح الحقائق. كلا الجانبين يؤمن مخلصًا بأن طرقهم الخاصة في الحياة تُفرز أفضل النتائج.

(18) لو لاحظنا جيدًا فسنعرف أن الكاتب على طول الكتاب، يوازن في الأمثلة والتمثيل بين الذكر والأنثى إعمالًا لمبدأ التوازن بين النوع الاجتماعي أو الجندري، وكثيرًا ما يضرب أمثالًا باستخدام ضمير هي، وقد نقلنا ذلك إلى العربية في معظم الأحيان، إلا في حالات نادرة كان تغيير الضمائر سيسبب ربما إرباكًا وركاكة في النص [المترجم].

لكن -وهذه هي النقطة الجوهرية- كلا الجانبين ملتزمان بطرقهما في الحياة أكثر من التزامهما بإنتاج نتائج طيبة. الشيوخ الكبار يفهمون ذلك. إنهم حراس الحكمة المحلية، وهم أفضل معرفة بما يجنبهم ابتلاع طُعمنا الافتراضي. إنهم يفهمون أن قيمهم ليست، في أساسها، بشأن «أي نهج هو الأنجع». إنهم يطمحون إلى أن يعيشوا وفقًا لحقائق أخلاقية أكثر عمقًا.

العواقبية، والنفعية، والبراغماتية

يعتقد الناس أن العمل وفق النهج الأنجع يُعد أمرًا رائعًا، حتى يدركوا أن ما يريدونه حقًّا ليس بالضرورة هو النهج الأنجع. ومع ذلك ربما يكون هذا النهج الأمثل فكرة رائعة **حقًّا**. تلك هي الفكرة التي تكمن خلف مذهب النفعية، تلك الفلسفة الحديثة تمامًا التي تم الخلط خطأً بينها وبين الفطرة السليمة.

إن فكرة أننا يجب أن ننهج الطريق الأنجع تشبه إلى حد كبير «البراغماتية» بالمعنى الدارج. (في الفلسفة الأنجلو ـ أمريكية، «البراغماتية» غالبًا ما يكون لها معنى مختلف*). في الأول والأخير النفعية أكثر من مجرد أمر أو مطلب أن نكون براغماتيين. أولًا، قد تنطوي «البراغماتية» ضمنًا على تفضيل انتفاع قصير المدى على المصالح طويلة المدى. لكن ليس هذا هو ما يدور في أذهاننا. تقول النفعية إننا يجب أن نفعل ما هو أفضل **حقًّا** على المدى الطويل، وليس في الوقت الراهن فحسب. ثانيًا، ربما لا تطرح «البراغماتية» ما هو أكثر من نموذجٍ مرنٍ للإدارة، يمكن تسخيره في خدمة أي قيم. بإمكان كل من الفردانيين والجماعيين المخلصين أن يصيروا «براغماتيين» بالمعنى الدارج. أما النفعية فهي، على النقيض، تدور حول القيم الجوهرية. إنها معنية بأخذ «البراغماتية» إلى حيث المبادئ الأولى. تبدأ بالتزام جوهري لفعل ما هو أفضل، ولا يهم ما سيؤول إليه، حتى إن مضت ضد غرائز الفرد القبلية.

لهذا السبب -وأسباب أخرى سنناقشها لاحقًا- أفضل أن أفكر في النفعية باعتبارها **براغماتية عميقة**. عندما يقول من تواعدينه: «أنا نفعي»، فهذا هو الوقت الذي تطلبين فيه الشيك. لكن «البراغماتي العميق» تستطيعين اصطحابه للمنزل لقضاء الليل ومقابلة الوالدين لاحقًا. لذا يمكن القول إن كلمة نفعية هي غاية في القبح والتضليل؛ لذا فنحن أفضل حالًا

عند التخلص منها (استخدم الكاتب تعبير U-word، إشارةً مختصرة لـ utilitarianism لنقل الشعور بالنفور -م). مع ذلك، باعتباري براغماتيًا عميقًا، فأنا أفهم أنني لن أستبدل بضع نقرات على مفاتيح الكتابة، بمصطلحٍ فلسفيٍ يبلغ من العمر مائتي عام. فضلًا عن أنني في حاجة إلى إقناعك بأن البراغماتية العميقة هي حقًّا ما نتطلع إليه، وليست مجرد تجميل لشيء قبيح، كما قد تبدو عليه الحالة. لذا فإنني هنا سوف أذعن للتراث وأشير إلى فكرتنا الرائعة باسمها القبيح، والمضلل، والمتعارف. في الجزء الخامس سوف نعود إلى فكرة أن النفعية، المفهومة بصورة صحيحة والمطبقة بحكمة، هي في الحقيقة براغماتية عميقة.

إذن، ما النفعية؟ ومن أين أتت هذه الفكرة؟ لنبدأ بأن النفعية هي شكل من **العواقبية**، وكل ما ذكرته حتى الآن عن النفعية ينطبق على العواقبية بصورة أوسع. تقول العواقبية إن العواقب -«النتائج»، كما قد يقول البراغماتي- هي الأمور الوحيدة المهمة في النهاية. هنا كلمة «في النهاية» تعتبر غاية في الأهمية. إنها لا تعني أن تلك الأشياء غير النتائج ليست مهمة -أشياء مثل أن تكون أمينًا، على سبيل المثال- لكن بالأحرى أن تلك الأمور الأخرى مهمة، وعندما تكون مهمة، فذلك بسبب العواقب **الناتجة عنها**. وفقا للعواقبية، يجب أن يكون هدفنا النهائي هو جعل الأمور تسير بأفضل صورة ممكنة*.

لكن ماذا نعني بـ«أفضل»؟ ما الذي يجعل عواقب معينة أفضل من غيرها؟ تقدم النفعية إجابة محددة لهذا السؤال، وذلك ما يميزها عن العواقبية بشكل عام. تبدو العواقبية بصورة كبيرة مثل «تحليل التكلفة والفائدة». وهي كذلك بصورة ما. لكن عادة عندما يتحدث الناس عن تحليل التكلفة والفائدة، فإنهم يتحدثون عن المال. ربما يجب علينا نحن الرعاة قياس نجاحنا من حيث الإنتاجية الاقتصادية: ما يقوم بالعمل بصورة أفضل هو ما يعظم إجمالي ناتج المراعي (GPP). هذا من شأنه أن يبسط حسابنا الأخلاقي، لأن الثروة المادية من السهل قياسها. لكن هل الإنتاجية الاقتصادية هي ما يهم في **النهاية**؟ يستطيع المرء تخيُّل مجتمع مرتفع الإنتاجية اقتصاديًا لكن كل من فيه بائس. هل يُعتبر ذلك مجتمعًا جيدًا؟

لو أن العواقب المهمة حقًّا ليست هي العواقب الاقتصادية في حد ذاتها، فما هي إذن؟ قد نبدأ بسؤال أنفسنا عما نريد من الإنتاجية الاقتصادية. مرة أخرى، لو كنا جميعًا بؤساء، فمن الواضح أن ثروتنا لا تقدم لنا أي خير.

لنعكس الأمر، لو كنا جميعًا سعداء، ربما نقول: ليس من المهم إذا كنا أغنياء أو فقراء. بالتالي تكون الفكرة الطبيعية أن ما يهم حقًّا **هو سعادتنا**. لا يتفق الجميع مع هذا الاستنتاج، لكنها على الأقل نقطة معقولة للانطلاق. إذا مزجنا فكرة أن السعادة هي ما يهم بفكرة أننا يجب أن نحاول تعظيم العواقب الجيدة إلى أقصى حد، فسنصل إلى النفعية.

لم يكن النفعيان المؤسسان، بنثام Bentham ومِل Mill، مجرد فيلسوفين على مقعد متحرك. لقد كانا مصلحين اجتماعيين جريئين، انخرطا في القضايا الاجتماعية والسياسية لعصرهما. وفي الواقع، فإن كثيرًا من الأمور الاجتماعية المألوفة صارت قضايا اجتماعية لأن بنثام ومِل جعلاها كذلك. وقد اعتُبرت رؤاهما راديكالية في ذاك الوقت، لكننا في الوقت الحالي لا نُقدر معظم الإصلاحات الاجتماعية التي حاربا من أجلها. لقد كانا من بين المناوئين الأوائل للعبودية* ومدافعين عن حرية التعبير، وتحرير الأسواق، وإتاحة التعليم على نطاق واسع، وحماية البيئة، وإصلاح السجون، وحقوق المرأة، والحيوان، والمثليين، والعمال، والحق في الطلاق، وانفصال الكنيسة عن الدولة.

لم يكن الاثنان على استعداد لقبول المتاجرة الأخلاقية كالعادة. لقد رفضا قبول ممارسات وسياسات باعتبارها حقًّا لمجرد أنها تقليد موروث، أو لأنها بدت حقًّا بديهيًا لمعظم الناس، أو بسبب أنها كانت «النظام الطبيعي للأمور». ولم ينجر النفعيان المؤسسان إلى استخدام الله لتبرير أفكارهما الأخلاقية. عوضًا عن ذلك، طرحا أنواع الأسئلة التي سألناها آنفًا: ما الشيء المهم فعلًا، ولماذا؟ بأي معيار نستطيع تقييم أفعالنا وسياساتنا، إن تجنبنا الإجابة على تلك الأسئلة؟ على سبيل المثال، على أي أسس يستطيع المرء القول إن العبودية خطأ؟ لم يستطع بنثام ومِل مناشدة الله؛ لأن معارضيهما المؤيدين للعبودية زعموا أن الله في صفهم. حتى لو أراد النفعيان المؤسسان مناشدة الله، كيف كانا سيبرهنان على أن تفسيراتهم لمشيئة الله صحيحة؟ لأسباب مشابهة، لم يستطيعا الخوض في حقوق العبيد؛ لأن حقوق العبيد تحديدًا كانت قيد البحث والنقاش. على أي أسس، إذن، سيقرر أو يميز المرء من له ماذا من الحقوق؟

كانت الإجابة التي نطق بها بنثام ومِل هي النفعية. عند تقييمهما القوانين والممارسات الاجتماعية، طرح الاثنان هذا السؤال فحسب: هل تزيد أو تقلص من سعادتنا، وبأي قدر؟ فقد أكدا على سبيل المثال، أن

العبودية خطأ لا بسبب أن الله ينهى عنها، بل لأن أي شيء جيد قد تقدمه (على سبيل المثال من حيث الإنتاجية الاقتصادية) فإن البؤس الذي تنتجه أيضًا يفوقه بدرجة كبيرة. وبطريقة مماثلة بالنسبة إلى تقييد حرية المرأة، والمعاملة الوحشية للحيوانات، والقوانين المضادة للطلاق، إلى آخره.

قدم بنثام ومِل بإتقان معيارًا عامًا لقياس القيمة الأخلاقية واتخاذ قرارات أخلاقية صعبة: تقاس كل الأفعال بمجموع آثارها على السعادة. النفعية فكرة رائعة، وأنا على إيمان بأنها الأخلاق الفوقية التي نحتاجها بشدة نحن الرعاة المعاصرين. غير أنها أيضًا فكرة مثيرة للجدل إلى حد كبير، موضوع يستحق نقاشًا فلسفيًا لقرنين من الزمن*: هل يمكن ترجمة كل القيمة الأخلاقية إلى قياس أحادي؟ وإن كان ذلك في الإمكان، هل تعد السعادة الكلية هي المعيار الصحيح؟ في الفصول اللاحقة، خاصة في الجزء الرابع، سوف ندرس التحديات الفلسفية للنفعية. لكن أولًا، لنكن واضحين حول ما هي النفعية حقًّا ولماذا يعتقد بعض الناس أن السعادة، والسعادة وحدها، هي ما يهم في النهاية.

(سوء) فهم النفعية

كما أسلفت الذكر في الفصل الرابع، تعرضت النفعية لسوء الفهم على نطاق واسع. بدأت المشكلة باسمها المروع، الذي يوحي بالانكباب على الوظيفة الدنيوية («غرفة المَرافق أو المنافع[19] utility room» هي التي يستخدمها المرء لغسيل الثياب). إعادة الربط بين «المنفعة» و«السعادة» تعد خطوة في الاتجاه الصحيح، لكن هذا، أيضًا، مضلل. ما يقصده فلاسفة النفعية «بالسعادة» أوسع بكثير مما نعتقده عندما نفكر في «السعادة». ما إن نتوصل إلى فهم السعادة على نحو ملائم، سيساء بسهولة أيضًا فهم فكرة أننا يجب أن نزيد السعادة إلى الحد الأقصى. سيتخيل أحدهم أن حياة النفعي عبارة عن حساب متواصل، يحسب فيها التكلفة والفوائد في كل قرار. الأمر ليس على هذا النحو. في النهاية، قد تبدو مهمة زيادة السعادة إلى أقصى حد مفعمة بغموض معوق: سعادة من التي نتحدث عنها؟ ألا تعني السعادة أشياء

---

(19) يسود في مصر في بعض الأحياء الشعبية والقرى التحدث عن المرافق الخاصة بالسكن بوصفها منافع فيقولون: «الشقة بمنافعها»، والمقصود الحمام وربما مكان للغسيل أو ما شابه. وهذا ما يتوافق ربما مع لهجات أخرى في العربية كما هو في الإنجليزية [المترجم].

مختلفة لأناس مختلفين؟ كيف يستطيع المرء بأيه حال قياس السعادة؟ من الذي يقرر ما يعتبر سعادة وأي الطرق أفضل لتعظيمها؟ ألا تعتبر هذه الفكرة بشأن تعظيم السعادة نوعًا خطيرًا من الطوباوية؟ فيما يلي، سأتعامل مع هذه الأسئلة محاولًا درء بعض من سوء الفهم الأكثر شيوعًا حول هذه الفلسفة المفترى عليها كثيرًا.

ماذا نعني «بالسعادة»؟

في المدرسة الإعدادية، أتممت وزملائي في الصف «مشروعًا عن القيم». قام كل واحد منا بتحديد أكثر عشر قيم أهمية بالنسبة لنا، وأخرجنا هذا كله في كتاب -هو في الأساس سجل قصاصات برسومات وصور وتفسيرات مكتوبة- يشرح سبب تمسُّكنا بتلك القيم بإعزاز. قبل البدء بمشروعاتنا الفردية، قمنا بشيء من العصف الذهني الجماعي. نادى الطلاب بترشيح قيم، وأدرجها المعلم في قائمة على السبورة: «العائلة»، «الأصدقاء»، «الدين»، «الرياضة»، «قضاء وقت ممتع»، «الحب»، «مساعدة الآخرين»، «تعلم أشياء جديدة»، «قططي». وبعد قليل من التنظيم المفهومي («لنضع قطتك تحت «حيوانات أليفة»... و«عالم ديزني» تحت «قضاء وقت ممتع»...»)، أصبح لدينا قائمة جيدة جدًا. من بين العناصر التي وضعت في القائمة كانت «السعادة».

لم أكن متأكدًا، بصفتي فيلسوفًا نفعيًا ناشئًا، من مدى مواءمة السعادة مع قائمتي الخاصة. وضعت «العائلة» أولًا، ثم «الأصدقاء». أعتقدُ أن السعادة انتهى الأمر بها في الترتيب الرابع من القائمة. غير أنني لم أستطع الهروب من فكرة أن السعادة كانت مختبئة في كل تلك الأشياء الأخرى: في تقييم عائلتي والأصدقاء، ألا أقوم بتقييم سعادتهم والسعادة التي يمنحونها لي؟ هل كان لأحد أن يقيّم «الرياضة» أو «الحب» إذا كانا لا يجلبان السعادة؟ بدا لي أن هناك ترتيبًا مفهوميًا إضافيًا يجب أن يتم.

على ما يبدو، لم يساور هذا القلق زملائي في الصف، لقد رأوا أنه لا توجد مشكلة في التعامل مع السعادة باعتبارها مجرد عنصر آخر على القائمة. ترى بماذا كانوا يفكرون؟ ما كان في أذهانهم افتراضًا -ما يدور في أذهان معظمنا حين نفكر بشأن السعادة- أمر شبيه بهذا: تقييم السعادة يعني تقييم أشياء مسؤولة بشكل مباشر عن وضع ابتسامات على وجوهنا.

تظهر القائمة المعيارية المسببة للابتسام في أغنية «أشيائي المفضلة My Favorite Things»، في فيلم صوت الموسيقى *The Sound of Music*:

قطرات المطر على الورد والزغب فوق ظهر القطيطات

غلايات نحاس لامعة وقفازات صوف دافئة

رزم من الأوراق البنية مغلقة بدوبارة محكمة

هذا بعض من أشيائي المفضلة

خيول بلون القشدة وفطائر تفاح مقرمشة

أجراس الأبواب وأجراس زلاقة الجليد

وشريحة من لحم العجل مع معكرونة رفيعة

إوز بري يطير وضوء القمر يتخلل أجنحته

هذا بعض من أشيائي المفضلة

يظهر مزيد من التفصيل في أغنية «السعادة هي *Happiness Is*» من الفيلم الكوميدي الاستعراضي «أنت رجل طيب يا تشارلي براون *You're a Good Man, Charlie Brown*»:

السعادة هي نوعان من الآيس كريم

معرفة سر

تسلق شجرة

ملامح النسخة المعاصرة من أنشطة الحياة المرفهة الأنيقة للراشدين مُصورة في كتالوجات لامعة: قراءة الصحف على شاشة الآي باد iPad وأنت مستلقٍ على أرجوحة شبكية تتأرجح بنعومة، وتتبادل الحديث مع الجيران قبل البدء في قضاء فترة ما بعد الظهيرة في ركوب الدراجات في الجبل، وقرع الكؤوس على ظهر سفينة عند الغروب... سوف نسمي هذه «الأشياء المفضلة» باسم السعادة. إذا كان ما نعنيه بالسعادة هو الاستمتاع بأشيائنا المفضلة، فستكون السعادة آنذاك بالفعل مجرد عنصر آخر في قائمة

القيم. علاوة على ذلك، لو أن السعادة هي الاستمتاع بأشيائنا المفضلة، عندئذ ستبدو تسمية السعادة بالقيمة الكبرى- المعيار الذي نقيس به كل الأفعال- أمرًا سطحيًا إلى أبعد حد.

على الرغم من ذلك، فإن تصور السعادة بأنها «الأشياء المفضلة»، لن يصمد أمام التمحيص الدقيق. فالمشكلة مجددًا، أن سعادتنا تتأثر كثيرًا بأشياء لا تمر بخاطرنا عندما نفكر في «السعادة». تغيير دواسات الفرامل في سيارتي ليست واحدة من أشيائي المفضلة، لكن إذا لم أغير دواسات الفرامل، فالعديد من الناس؛ (أنا، عائلتي، سائقي سيارات آخرين، عائلاتهم) ربما تتقلص سعادتهم إلى حد كبير. ولتعتبر أن أحدًا يعمل لسنوات طويلة في عملٍ مجدٍ لكنه شاق. يبدو هذا في إطار مشروع القيم، أشبه بـ «الكد»، و«المثابرة» و«الانضباط» أكثر منه سعادة. لكن بالطبع، هذا العمل الشاق يُفترض القيام به لتعزيز رفاه شخص ما، إن لم يكن العمال الكادحين، فيمكن أن يكون شخصًا آخر. بالمثل، لنعتبر إن إحداهن تطوعت للعمل في ملجأ للمشردين، ليس لأنها تستمتع به على وجه الخصوص، لكن لأنها تعتقد أنه من المهم مساعدة الآخرين الأقل حظًا. وهذا بدوره يبدو أشبه بـ«مساعدة الآخرين»، أو «عمل خيري»، أو «مسؤولية اجتماعية» أكثر منه سعادة. لكن مجددًا، متطوعتنا من المفترض أنها تأمل في زيادة احتمالات منح هؤلاء الفقراء حياة جيدة، ومن المفترض أن يتضمن عيشهم حياة طيبة أن يكونوا سعداء ويسهموا في سعادة أشخاص آخرين. هذا المثال الأخير يبرز مشكلة إضافية مع مفهوم «الأشياء المفضلة» للسعادة، وهي أنها تتجاهل الجانب السلبي لمقياس السعادة. لو كان هدفنا هو تعظيم السعادة إلى أقصى حد، فإن إخراج الناس من البؤس يعتبر أكثر أهمية من وضع الكرز على الآيس كريم. لكننا حين نفكر في «السعادة» على الأرجح نفكر في الكرز أكثر من ملاجئ المشردين.

إذن، السعادة متضمنة في قيم أخرى كثيرة تصدمنا، من الوهلة الأولى، لعمقها وكونها أكثر وضوحًا من السعادة. فقد أشرتُ آنفًا إلى العائلة، والأصدقاء، والحب. أضف إلى هذا القيم الفكرية (المعرفة، والحقيقة، والتعليم، والفنون)، وقيم المواطنة (الحرية، والعدالة)، والقيم الشخصية (الشجاعة، والأمانة، والإبداع). كل هذه الأشياء تجعل العالم أكثر سعادة، وهذا لا علاقة له بتقييمنا لها. فمن الصعب، عمومًا، التفكير في قيم تستحق التقدير وهي ليست مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالسعادة. ما يعنيه

هذا، على أقل تقدير، أن السعادة، كقيمة أخلاقية، يساء فهمها ويبخس قدرها بكل سهولة. للتفكير في السعادة على نحو ملائم، يجب على المرء أن يفكر بشكل **مجرد**، وعلى الأخص بشكل **مغاير للواقع**. ومن ثم فإن تثمين السعادة، بالمعنى النفعي، لا يتمثل في مجرد تقييم الأشياء التي تخطر بالذهن حين نفكر «بالسعادة». بل الأمر يتعلق بتقييم كل الأشياء التي يتسبب **غيابها** في نقص سعادتنا، وهذا ما يشمل تقريبًا كل شيء نثمنه.

لكن ما تقوله النفعية يفوق كثيرًا أن السعادة ثمينة. إنها تقول إن السعادة -المفهومة بشكل صحيح- تعتبر الشيء الوحيد الذي يهم في النهاية. لماذا قد يفكر المرء هكذا؟ للوصول إلى إجابة، ابدأ بأكثر الأشياء التي تهمك مباشرة، يليها الأقل أهمية، واسأل نفسك مرارًا وتكرارا: «لماذا أهتم بذلك؟» حتى تنفد منك الإجابات: لقد ذهبت إلى العمل اليوم. لماذا أزعجت نفسك؟ ربما لأنك تستمتع بعملك، لكن أيضًا لتجني المال. لماذا تريد المال؟ لتشتري أشياء مثل الطعام. لماذا تريد الطعام؟ لأنك وعائلتك تستمتعون بتناول الطعام، ولا تستمتعون بالشعور بالجوع. الطعام أيضًا يبقيك وعائلتك على قيد الحياة. لكن لماذا تريد أنت وأحباؤك البقاء على قيد الحياة؟ لأنكم جميعًا تستمتعون بالبقاء أحياء، وتستمتعون بالعيش مع بعضكم البعض بصورة خاصة. لماذا أنت مهتم باستمتاعك وعائلتك بالحياة؟ أووه...

باتباع هذا المنطق مرارًا وتكرارًا، قد تستنتج أن كل ما تفعله قد تم فعله في نهاية المطاف بغية تحسين **تجربة** شخص ما من حيث نوعيتها وجودتها. حتى أشياء مثل العقاب، تلك التي تهدف مباشرة إلى تقديم تجارب منفرة، فإنها ترتبط بتحسين التجربة: نعاقب الأشخاص لنجعلهم يشعرون بالسوء، مما يردعهم عن عمل أمور سيئة، وهذا ما يُحسن من تجربة ضحاياهم المحتملين. بطريقة مماثلة، نحن ننتبه إلى أشياء لا تحمل أي تجربة، أشياء مثل الصخور، باعتبارها خارج نطاق مجال الشأن الأخلاقي.

على هذا النحو، من المقبول ظاهريًا أن الصالح والطالح في كل شيء يتحول في نهاية المطاف إلى فائدة من حيث نوعية تجربة الناس. في هذا الرأي، يوجد الكثير من القيم المستحقة: العائلة، التعليم، الحرية، الشجاعة، وبقية القيم التي أُدرجت في القائمة على السبورة. لكن تلك الأشياء، والكلام هنا بمنظور النفعية، تعتبر ذات قيمة بسبب، وفقط بسبب، تأثيراتها على خبرتنا. إذا طرحنا من تلك الأشياء تأثيراتها الإيجابية على خبرتنا أو تجربتنا في الحياة ستصبح بلا قيمة. باختصار، إذا لم تؤثر

على خبرة شخص ما، ففي ذلك الحين تصبح لا أهمية لها على الإطلاق.

هذه هي الفكرة الأساسية وراء المفهوم النفعي للسعادة. السعادة ليست (مجرد) آيس كريم وأمسيات صيف دافئة في منزلٍ على البحيرة. سعادة المرء هي إجمالي جودة تجربته الحياتية، ولتقييمها يجب تقييم كل ما يفضي إلى تحسين جودة هذه التجربة، للشخص نفسه وللآخرين -وخاصة للآخرين ممن تتيح حياتهم مساحة أكبر للتحسن. ومن منظور نفعي، لا يتمثل الأمر في أن السعادة هي القيمة التي **تزيح** بقية القيم من القائمة أو تفوقها. بل السعادة، المفهومة بطريقة صائبة، إنما **تحتوي** على القيم الأخرى ضمنيًا. إنها القيمة الأصل (ur-value)، بوزون هيغز[20] (Higgs boson) أو المكون الأولي والأساسي للمعيارية نفسها؛ القيمة التي تمنح القيم الأخرى قيمتها*.

قد تتفق أو تختلف مع هذا. وأنا أعتقد، كما سأفسر لاحقًا، أن هذا في الحقيقة لا يخلو من المغالاة (لو أن السعادة هي القيمة الوحيدة القصوى، فكيف يمكن للقيم في أي وقت أن تتضارب؟). لكن ما أريد إيضاحه هنا أمر ذو شقين: الأول، أن المفهوم النفعي للسعادة واسع الأفق للغاية، يحتوي جميع السمات الإيجابية للخبرة بالإضافة إلى استبعاد السمات السلبية. هذا ما نعنيه بـ«السعادة». الشق الثاني، أن من المنطقي، في ضوء ما ذكرنا، أن نفكر في السعادة بوصفها تحتل مكانًا خاصًا بين قيمنا، باعتبارها أكثر من مجرد عنصر آخر في القائمة. بخلاف معظم النفعيين المتحمسين، لا أعتقد أن السعادة هي القيمة الوحيدة الحقيقية. عوضًا عن هذا، ما يجعل السعادة استثنائية -وهذه هي رؤية بنثام ومِل الحقيقية، في رأيي- أن تلك السعادة هي العملة المشتركة للقيم الإنسانية. وسوف نسهب في بلورة هذه الفكرة في الفصلين التاليين.

أليس هناك بعض أنواع السعادة أكثر قيمة من غيرها؟

ذكرت آنفًا أن المفهوم النفعي للسعادة واسع الأفق للغاية، لكن في الواقع هناك جدال بين النفعيين حول مدى السعة التي ينبغي أن تكون عليه. يعتبر تصور بنثام عن المنفعة تصورًا محدودًا إلى حد ما، من حيث

(20) في عالم الفيزياء هو الجسيم الأولي الذي يقال إنه أكسب المادة كتلتها، والاسم يعود إلى بيتر هيغز عالم الفيزياء البريطاني، والكاتب يستخدم المصطلح كما هو واضح للإشارة إلى النموذج الأساسي للمكون للمادة نفسها دلالة على الأصل التكويني للشيء. [المترجم].

اللذة والألم. أما مِل فقد تبنَّى رؤية أكثر رحابة، معتبرًا أن بعض اللذات مختلفة نوعيًا عن غيرها. وقد اشتهر بما كتبه في هذا السياق:

من الأفضل أن تكون إنسانًا غير مشبع* من أن تكون خنزيرًا مشبعًا؛ من الأفضل أن تكون سقراطًا متذمرًا من أن تكون أحمق راضيًا. ولو كان للأحمق، أو الخنزير، رأي آخر، فذلك لأنهما لا يريان المسألة إلا من زاويتهما الخاصة فقط. أما الطرف الآخر من المعادلة فيرى كلًا من الزاويتين.

من ناحية، يبدو من الحماقة أن نحد من مفهومنا للرفاه ونقصره على اللذة والألم فحسب، معتبرين جميع اللذات أو المتع ذات قيمة متساوية. من ناحية أخرى، يبدو منح مِل أفضلية للمتع «العليا» شيئًا مجردًا من المبادئ الأخلاقية، وربما نخبويًا: «عزيزي الخنزير الصغير الأحمق، آه لو بإمكانك تقدير متعة العقل، لكنت أنت أيضًا فضلتها عن الجعة». ولحسن الحظ، أعتقد أن بإمكاننا التوفيق بين هاتين الرؤيتين مستخدمين طرحًا أشار إليه مِل بصورة عابرة*، وهو طرح أفضل من طرحه الأساسي، في رأيي، ومُدعم من علم النفس الأكثر حداثة.

كما طرحت باربرا فريدريكسون Barbara Frederikson في نظريتها (التوسيع والبناء)* الخاصة بالانفعالات الإيجابية، أن الأشياء التي نجدها ممتعة هي غالبًا أشياء تبني مصادر. الطعام لذيذ المذاق يمد بمصادر غذائية. قضاء وقت مع الأصدقاء يبني مصادر اجتماعية. التعلم يبني مصادر معرفية. ويبدو أن «المتع العليا» عند مِل هي متع مستمدة من أنشطة تبني مصادر **متينة وقابلة للمشاركة**. وهذا ما يفتح المجال لحجة نفعية أكثر مبدئية في صالح «المتع العليا» عند مِل.

ما يريد أن يقوله مِل هو أن الفلسفة أفضل من الجعة، وذلك على الرغم من الشعبية الأكبر للثانية. والحل الذي يقدمه في هذا الصدد هو الإصرار على أن من يعرفون الاثنتين يفضلون الفلسفة، مشيرًا إلى ما تقدمه من متعة أفضل، متعة **أعلى**. فالسكير الأحمق، في نظر مِل، هو الخاسر الحقيقي. وأنا يساورني شك أن هذه ليست الطريقة المثلى للدفاع عن حياة العقل، وأن المتع العليا أعم من ذلك. ومن ثم أقترح عِوضًا عن ذلك، أن المرء بكونه أحمق راضيًا، إنما يكون -أو قد يكون- الشيء الأفضل **للأحمق**، في حين كون المرء سقراطًا هو أفضل **لبقيتنا** (هل يبدو هذا مألوفا؟). وبالمثل، كون المرء أحمق راضيًا ربما يكون أفضل للأحمق **الآن** لكنه ليس بالأمر الجيد له **لاحقًا**. وتأسيسًا على هذه الرؤية، لا يمكن القول إن قراءة

أفلاطون تسفر عن **متعة** أفضل من الجعة. لكنها بالأحرى، أفضل -لو كانت، بل الحقيقة لأنها- متعة من شأنها أن تقود إلى **مزيد** من المتعة، لا للشخص نفسه فحسب، بل للآخرين أيضًا. وقد راعى مِل أولوية المصلحة الذاتية («حقًا، إنها أعلى بكثير!»)، في حين كان ينبغي عليه بدلًا من ذلك مراعاة الصالح الأعم: المتع العليا هي عليا بسبب عواقبها المتصفة بطول المدى، لا بسبب ما تنقله من شعور.

على الرغم من ذلك، ثمة جانب سلبي لهذا التوافق بين مِل وبنثام: لا بد أن يخلُص المرء إلى أن حياة مليئة بالجنس والمخدرات وموسيقى الروك آند رول من **المفترض أن تكون** أفضل من حياة التأمل الفكري الهادئ، وذلك لو أن العواقب على المدى الطويل لا تُحدث فرقًا. لديّ مشاعر متناقضة حيال هذا الاستنتاج. حين يتعلق الأمر باللذات الحسية للآخرين، يسعدني أن أقول «هنيئًا لهم!» ما داموا لا يجعلون أنفسهم أو الآخرين أسوأ حالًا. لكن حين أفكر مليًا في هذا كخيار شخصي لنفسي يصبح الأمر أصعب. فلو كنتُ أعلم أنه لن تكون هناك عواقب أوسع بالنسبة لي أو للآخرين، فهل سأتخلى عن وجودي المبهج بصفتي أستاذًا جامعيًا من أجل حفلة متواصلة لا تتوقف؟ من المحتمل لا. لكن ربما كنت -افتراضيًا- سأحتاج فقط إلى التغلب على ما يثبطني فأنغمس بحماسة.

على أية حال، المقصود الآن هو أن النفعية ليست بحاجة إلى أن تُفسر على أنها «أخلاق الخنازير». لدينا أسباب نفعية وجيهة تمامًا على الأقل لتفضيل بعض المتع «العليا» على بعض المتع «الأدنى». المتع العليا ليست أفضل (على الأقل في بعض الأحيان) بسبب أنها متع أفضل، لكن لأنها متع تفيدنا على المدى الطويل.

عن سعادة مَن نتحدث؟

سعادة الجميع. الصفة الثانية المميزة للنفعية، إضافة إلى تركيزها على الخبرة، هي **عدم التحيز**. سعادة الجميع تؤخذ بعين الاعتبار بالقدر نفسه. هذا لا يعني، في العالم النفعي، أن الجميع يصبحون سعداء بالتساوي. فكما سيخبرك الرعاة الشماليون، أن العالم الذي يحصل فيه الجميع على الحصيلة نفسها مهما يكن ما يفعلونه هو عالم فاشل، لا يمتلك فيه الناس سوى حافز ضعيف لعمل أي شيء. وبالتالي فإن الطريق إلى

تعظيم السعادة لن يكون الإقرار بأن الجميع يصبحون سعداء بالتساوي، بل بتشجيع الناس على التصرف بطرق من شأنها تعظيم السعادة. عندما نقيس نجاحنا الأخلاقي، نقدر سعادة الجميع بالتساوي، لكن تحقيق النجاح يتضمن بكل تأكيد عدم المساواة في الثروة المادية والسعادة. ومع أن انعدام المساواة هذا ليس أمرًا مثاليًا، فإنه مبرر على أساس أن الأمور بدونه ستؤول عمومًا إلى الأسوأ.

ثمة طريقة أخرى لفهم السؤال «سعادة من؟». قد نتساءل: **تصوُّر** مَن عن السعادة هو الذي سيسود؟ السعادة بالنسبة لي نوعان من الآيس كريم، وبالنسبة لك قراءة أفلاطون، ولشخص آخر أن يكون مقيدًا ويضرب بالسوط من امرأة بدينة ترتدي ملابس شخصية بو بيب Bo Peep. إذن، **سعادة مَن**؟

إنها لمشكلة لفظية في المقام الأول. نستطيع القول إن السعادة أشياء مختلفة في نظر أناس مختلفين، ومع ذلك لا داعي للحيرة. سيكون من الأوضح أن نقول إن السعادة هي الشيء نفسه للجميع، وأن أولئك المختلفين يصبحون سعداء أو غير سعداء بفعل أشياء مختلفة. نوعان من الآيس كريم يفعلان ذلك لي، وليس لك، وهكذا دواليك.

أقول إنها مشكلة لفظية في **المقام الأول** لأن المرء يمكنه التشكّك في أن السعادة حقًّا هي الشيء نفسه بالنسبة للجميع. مع ذلك، فإن الشك في أن البشر في جميع أنحاء العالم لديهم شيء مشترك حين يمرون بالسعادة لهو شك جذري في واقع الأمر. لنفكر مليًا في هذه العبارات، صبي يعيش في اليابان خلال القرن الثامن: «نزل كامو إلى البئر ووجد، ما أدهشه، أن الماء قد عاد، مما جعله في غاية السعادة». هل تجد هذا مشوّشًا؟ بالطبع لا. يرجع ذلك لأنك فهمت هذه العبارة كما هو مقصود بالضبط. يشعر كامو بدرجة أو بأخرى بما تشعر به عندما تصف نفسك بأنك سعيد. كيف الحال مع هذه؟: «وجد كامو خنفستين منقطتين مدهوستين على صخرة. ما جعله سعيدًا للغاية». غريبة حقًّا، لكنها كذلك تحديدًا لأنك تطبق فهمك **نفسه** للسعادة ولكامو أيضًا: ما تحصل عليه من نوعي الآيس كريم هو، كما يبدو، نفس ما يحصل عليه من الخنفستين المدهوستين. قد تختلف تجربتك عن تجربة كامو بطرق عديدة مثيرة للاهتمام، بسبب الهوة الثقافية التي تفصلكما. لكن على الرغم من هذه الاختلافات، ثمة ما هو مشترك في خبراتكما، وهو أن كلتيهما **إيجابية** إلى حد ما (وإلى حد ما سلبية). السعادة عملة مشتركة.

كيف يمكننا قياس السعادة؟

بعد الاتفاق على أن الناس في كل مكان قابلون لأن يكون لديهم خبرات إيجابية (وسلبية)، يمكننا أن ننتقل إلى مشكلة القياس. إذ يعدّ قياس السعادة عملًا معقدًا، كان هو الشغل الشاغل، على مدى العقود القليلة الماضية لعدد من أفضل العقول في العلوم الاجتماعية. لكن الفكرة التي أرغب في توضيحها هنا لا تتطلب تحليلًا علميًا خياليًا: قياس السعادة أمر سهل. الصعب هو قياسها **بالدقة** التي نريدها. إذ إن عدم قدرتنا على قياسها بدقة متناهية يلقي أمامنا بتحديات عملية هائلة، لكنه لا يطرح مشكلات فلسفية عميقة.

لنأخذ حالة ريكاردو. فهو في المستشفى وركبته مكسورة، شيء مؤلم للغاية. ماذا عن بياتريس، مستلقية على أرجوحة شبكية (ثمنها 315 دولارًا أمريكيًا) تهدهدها، وتقرأ الأخبار على الآي باد (499 دولارًا أمريكيًا). قد يفترض المرء، في هذا الوقت أن شعور بياتريس أفضل من ريكاردو. لكن كيف يمكننا أن نعرف؟ بسؤالهما: **على مقياس من 1 (سيئ) إلى 10 (ممتاز) ما مدى شعورك الآن؟** يضع ريكاردو درجة «2». بينما تضع بياتريس «8». لقد قمنا للتو بقياس مستوى سعادتهم الشخصية.

هل حصلنا على النتيجة الصحيحة بدقة؟ لا نعلم. ربما يكون شعور ريكاردو في الواقع رائعًا، لكنه لا يريد أن ينبهنا. وربما تكون هذه أسوأ لحظة في حياته، لكن خوفًا من أن يبدو متذمرًا قال «2» بدلًا من «1». أما بياتريس فربما تمر بعذاب داخلي عميق لكنها لم تعترف بهذا، سواء لنا أم حتى لنفسها. أو أنها مترددة في استخدام الحد الأقصى للمقياس، مما يجعلها تقوم بعمل تقدير أدنى زائف. لقد سألنا ريكاردو وبياتريس عن شعورهما الآن، لكن يمكننا أيضًا سؤالهما عن كيف تمضي حياتهما ككل. هنا تصبح مشكلات القياس أكثر تعقيدًا. ربما تسير حياة ريكاردو في الواقع بشكل رائع، أفضل من حياة بياتريس، لكنها في هذه اللحظة لا تبدو كذلك بالنسبة له.

إنها لمشكلات خطيرة. لكن وجودها لا يعني ضمنًا أننا لا نستطيع قياس السعادة. كل ما تعنيه أن قياساتنا للسعادة هي حتمًا **تقديرية**. ومسألة إن كانت هذه التقديرات جيدة بالقدر الكافي أم لا، تعتمد على ما نحاول أن نفعله بها. إذا كنا نريد أن نعرف بدقة مدى سعادة شخص بعينه، أو

مدى سعادة شخص مقارنة بمدى سعادة شخص آخر في ظروف مشابهة، ربما لن تكون تقديراتنا جيدة بالقدر الكافي. لكن لحسن الحظ، عندما يتعلق الأمر بالقرارات الحاسمة التي يجب أن نتخذها كمجتمع، فليس من الضروري قياس سعادة أي فرد معين بدقة متناهية. عوضًا عن ذلك نحن بحاجة إلى فهم أنماط عامة: أي أنواع السياسات التي تميل إلى زيادة السعادة؟ وأيها يؤدي إلى نقصانها؟

هاهنا يسطع نجم علم السعادة الجديد*. على سبيل المثال، لقد تعلمنا أن البطالة مدمرة للمشاعر في كثير من الأحيان*، تنطوي على تكاليف نفسية تتجاوز بكثير كلفتها الاقتصادية. على النقيض من ذلك، تحقق مكاسب مالية منخفضة بعض الشيء*، بالنسبة لشخص ثري، لا يحتمل أن يكون له تأثير كبير على سعادتك. بالطبع يفقد بعض الناس وظائفهم، ويتضح بعد ذلك أن هذا من نعم الله. وبعضهم يمرون بأوقات عصيبة بمجرد انخفاض دخلهم السنوي من 220 ألف دولار أمريكي إلى 200 ألف دولار. لكن التأثيرات العامة لهذه التغيرات الاقتصادية على السعادة واضحة عمومًا، وذلك ما يمكّننا من اتخاذ قرارات سياسية أكثر وعيًا، على سبيل المثال، بشأن المفاضلة بين زيادة الضرائب وخلق الوظائف. وهذا حقيقي على الرغم من عدم قدرتنا على قياس سعادة شخص بعينه بدقة كبيرة.

عندما يساور الناس قلقٌ حيال قدرتنا على قياس السعادة، ربما يكون في ذهنهم شيء آخر. فالمسألة ليست في أنهم لم يخطر بأذهانهم أن بإمكانك سؤالهم كيف يشعرون. قلقهم هو من أن الاقتصار على السؤال ليس بالشيء الجيد بما يكفي. إنهم يريدون قياسًا «حقيقيًا» للسعادة؛ قياسًا مباشرًا يستطيع تجاوز انطباعاتنا الذاتية، تمامًا كما يتجاوز الترمومتر إحساسنا الذاتي بالسخونة أو البرودة. لكن مع ظهور التصوير الوظيفي للدماغ، قد يصبح لدينا قريبًا قياسات من هذا النوع*. لكن عندما تصل الأجهزة لقياس السعادة العصبية، لن تكون هذه بمنزلة نقطة تحول. ربما نستخدمهما لفحص تقارير الناس الشفهية صعودًا وهبوطًا، أو ضبط من يكذبون، لأي سبب كان، بشأن سعادتهم. لكن بالنسبة لأغلبية الأغراض، سيكون كل ما نحتاجه هو أجوبة بسيطة على أسئلة بسيطة. فكما لاحظ دان جيلبرت Dan Gilbert، إن طبيبة العيون لا تقوم بعمل مسح ضوئي لعقلك لمعرفة أي العدسات تنتج رؤية أوضح للمدارك الحسية، إنها فقط تسألك: «كيف تبدو الآن؟».

إن قياس السعادة لا يمثل مشكلة لا يمكن التغلب عليها، وبقدر ما يمكن أن تكون مشكلة، فإنها مشكلة **للجميع**، وليس للنفعيين فحسب. وليس هناك من يعتقد أن تأثيرات اختياراتنا **لا علاقة لها** بسعادتنا. بالتالي، حتى لو رفضت الفكرة النفعية القائلة إن السعادة هي كل ما يهم في النهاية، فما دمت تعتقد أن السعادة مهمة بدرجة ما، ستحتاج إلى قياسها، أيضًا!

هل النفعيون «يحسبونها دائمًا؟»

لو كانت هناك كلمة واحدة تلخص سوء فهم الناس للمذهب النفعي، فهي «الحسابات». الصورة النمطية للنفعي الذي «يحسب» كل شيء لها سمتان مرتبطتان ببعضهما البعض.

الأولى، الشخص الذي «يحسب» كل شيء شخص **سيئ**، **أناني**، يبذل دائمًا أفضل ما لديه لخدمة **نفسه**. هذه الصورة النمطية للنفعي الذي «يحسب» غير جديرة بالاهتمام. النفعية النموذجية غير متحيزة. النفعية النموذجية تُثمن رفاه الآخرين بدرجة لا تقل عن تثمينها لرفاهها، وهي تجسيد يبلغ حد الكمال للقاعدة الذهبية (أو أخلاقيات التعامل، النموذج الإيجابي الذي ينص على: عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك -م). كما أن النفعية، في بعدها عن أن تكون فلسفة أنانية، تواجه اعتراضًا مفاده أنها تتطلب قدرًا كبيرًا للغاية من **الأنانية** (المزيد عن هذا لاحقًا).

مع ذلك، يوجد قدر ضئيل من الحقيقة في هذا الاتهام. فالحسبة الأخلاقية قد تضلل المرء، حتى مع أصدق النيات. فقد يحاول المرء أن يحسب من أجل الصالح الأعم لكن، عبر أشكال عديدة من خداع النفس، ينتهي الأمر بالحسبة لصالح نفسه («كله في سبيل حب روما!»). ومن ثم فإن مسألة الحساب عمومًا تعني أنك لا تثق، على الأقل مؤقتًا، بالآلية الأخلاقية التي وصفتها في الفصل الثاني، الغرائز الاجتماعية التي تضع نحن في مقابل أنا. إذن، القلق من أنك ما إن تقوم بعمل أي نوع من الحساب الأخلاقي، ستعطل سير عمل الآلية الأخلاقية، وعلى الأرجح ستضع نفسك في مأزق. هذه الفكرة دعمتها التجارب مع ألعاب المنافع العامة، التي أوضحناها في نهاية الفصل الثاني: المزيد من التفكير يؤدي إلى المزيد من الأرباح السهلة والقليل من التعاون.

يقودنا هذا القلق من مزالق الحسابات الأخلاقية إلى الجزء الثاني من الصورة النمطية عن الشخص النفعي، التي وفقًا لها يقوم النفعي بعمل حسابات أخلاقية بلا توقف. يتخيل المرء أن نفعيًا يقف في ممشى أحد المتاجر، يجمع تكاليف وفوائد سرقة سلعة من المتجر. لحسن الحظ، معظمنا غير متورط في هذا النوع من الحسبة الأخلاقية، لكن قد يبدو أن هذا ما توصي به النفعية. مع ذلك، لو كنت تفكر في الأمر، فهذه الطريقة لا ريب لا نفعية. لماذا؟ لأن الحسبة الأخلاقية المتواصلة حيال ما سيخدم الصالح الأعم **لن تخدم هنا، بوضوح، الصالح الأعم**. لو كنا سنسمح لأنفسنا بعمل كل ما نريد، ما دام في استطاعتنا إقناع أنفسنا بأن ما فعلناه هو من أجل «الصالح الأعم»، قطعًا ستكون كارثة. نحن البشر معروفون بالانحياز لصالحنا الخاص (انظر الفصلين الثاني والثالث) ولسنا جيدين بصفة خاصة في حساب الآثار الكلية لأفعالنا على المدى الطويل. بالتالي، في الحياة اليومية، من الأفضل لنا كثيرًا الاستماع إلى غرائزنا الأخلاقية، بدلًا من محاولة فهم، على سبيل المثال، ما إذا كانت سرقة تافهة قد تخدم الصالح الأعم. غرائزنا الأخلاقية تطورت، بيولوجيًا وثقافيًا على حد سواء، لمساعدتنا على تقديم الـ **نحن** على الـ **أنا**. في الحياة اليومية، حين نحاول عدم تقدير هذه الغرائز فهذا يعرضنا للخطر.

عند هذه المرحلة، قد تتساءل عما إذا كانت النفعية هكذا تتمسك بالدفاع عن نفسها بكونها قد اكتسبت مكانتها واستقرت بالتقادم: لو أن غرائزنا الأخلاقية ترشدنا بثقة نحو الصالح الأعم، عندئذ لماذا الاهتمام بالفلسفة الأخلاقية، والنفعية أو غير ذلك؟ هنا من المهم ألا نخلط بين مأساتينا. أشير، مرة أخرى، إلى أن غرائزنا الأخلاقية تبلي بلاءً حسنًا مع مأساة المشاع (أنا مقابل نحن)، غير أنها لا تفعل ذلك مع مأساة أخلاق الفطرة السليمة (نحن مقابل هم). فالشيء الذي ستفعله النفعية، آنذاك، هو أنها ستدع غرائزنا تحملنا إلى ما وراء الوساوس الأخلاقية في الحياة اليومية (أنا مقابل نحن) لكن ذلك لكي تجعلنا ننخرط، بواسطة استخدامها، في تفكير نفعي محدد عندما نحاول اكتشاف كيفية العيش في المراعي الجديدة (نحن مقابل هم). سأقول المزيد عن الكيفية التي يعمل بها هذا في الجزء الخامس.

هل النفعية نوع خطير من الطوباوية؟

لم يُقصر التاريخ في تقديم الرؤى الطوباوية الكبرى وهي تنصرف إلى منحى سيئ، متضمنًا ذلك الصعود والسقوط (الكامل تقريبًا) للشيوعية خلال القرن العشرين. فقد برر شيوعيون مثل ستالين وماو آلاف جرائم القتل، وموت ملايين الأشخاص جوعًا، وتحكم سلطات استبدادية قمعية، كله تم باسم «الصالح الأعم». ألا ينبغي أن نكون على حذر شديد من أصحاب الخطط الكبرى الذين يقولون إن كل هذا من أجل الصالح الأعم؟

نعم، لا بد من توخي الحذر. خاصة عندما تطالب هذه الخطط الكبرى بتضحيات ضخمة. **لا سيما**، عندما يكون مَن يبذلون التضحيات (أو يُضحى بهم!) ليسوا هم مَن وضعوا الخطط الكبرى. إلا أن هذا الحذر براغماتي بامتياز، حذر نفعي. ما نتحدث عنه هنا هو **تجنب العواقب الوخيمة**. السعي إلى الصالح الأعم لا يعني الاتباع الأعمى لأي قائد ذي كاريزما يقول إن كل هذا من أجل الصالح الأعم. فهذه ببساطة وصفة لكارثة.

لقد بدأنا هذا الفصل بمقارنة المثل واللغة الخطابية المنمقة للرعاة الشماليين الفرديين والرعاة الجنوبيين الجماعيين. النفعية ليست بالضرورة، كما قد تتوقع، في جانب الجماعيين. ولا هي بالضرورة فردانية. فكرتنا الرائعة تهدف إلى أن ينحي الرعاة من جميع القبائل أيديولوجياتهم الخاصة جانبًا، ويكتشفوا بدلًا من ذلك النهج الأنجع -ما يعظم السعادة حقًّا لأقصى حد- في المراعي الجديدة. وقد يتحول هذا النهج الأنجع إلى أن يصبح أكثر فردانية أو أكثر جماعية. ومن ثم فإن اكتشاف النهج الأنجع يتطلب تنحية انحيازاتنا جانبًا، والعمل بدلًا من ذلك على تجميع **الأدلة** وتقييمها بشأن مدى نجاح السياسات والممارسات في العالم الحقيقي. فالنفعية، كما سبق أن ذكرت، براغماتية تسلك كل الطرق وصولًا إلى المبادئ الأولى**.

يجسد هذا القلق من طوباوية النفعية الخطيرة فئة كاملة من الاعتراضات المشوشة على النفعية، وعلى الرغم من تلك الوساوس فكر قليلًا: لو أن العالم النفعي الذي تتخيله يبدو وكأنه مكان بائس بصورة عامة، حينئذ، فإنك، بحكم التعريف، تتخيل الشيء الخطأ. اعتراضك نفعي في حد ذاته، وما تعترض عليه في الواقع ليس هو النفعية.

من له حق اتخاذ قرار كيفية زيادة السعادة؟

الآن، أتمنى أن تكون قد فهمت التفكير النفعي وتستطيع الإجابة على هذا النوع من الأسئلة بنفسك. لكننا سنقوم بعمل آخر إضافي، بغية الكمال.

من منظور نفعي، تقرير من له حق اتخاذ القرار يعتبر، في حد ذاته، قرارًا مثل أي قرار آخر. لا يوجد مقرر نفعي رسمي بقبعة مزخرفة. من منظور نفعي، النظام الجيد لاتخاذ القرار هو النظام الذي يكون فيه متخذو القرار متشابهين في التفكير أكثر من كونهم مختلفين؛ وذلك لاتخاذ قرارات تحقق نتائج جيدة. من حيث المبدأ، من الممكن أن يكون هذا نظامًا تُترك فيه سلطة اتخاذ القرار كاملة إلى ملك فيلسوف. لكن كل ما نعرفه من التاريخ والطبيعة البشرية يوحي بأن هذه فكرة سيئة. في المقابل من ذلك، يبدو أننا أفضل حالًا مع الحكم الديمقراطي، يرافقه صحافة حرة وتعليم متاح على نطاق واسع، وهكذا، إلى آخره.

لنُلخص...

تضم النفعية فكرتين منطقيتين في متناول الجميع. يمكننا التفكير في هاتين الفكرتين باعتبارهما إجابتين على سؤالين: **ماذا** يهم حقًّا؟ **من** يهم حقًّا؟

وفقًا للنفعية، فإن ما يهم في نهاية المطاف هو مدى جودة خبرتنا. النفعية لا تسعى لزيادة «المنفعة» بمنطق غرفة الغسيل، مفضلةً الوظيفية الدنيوية على الأشياء البراقة. ولا هي تسعى لتفضيل الأشياء البراقة- «أشيائنا المفضلة» -على الأشياء ذات المغزى الأكثر عمقًا أو أهمية. إذ تشمل النفعية كل القيم تقريبًا التي نعتز بها، ومن بينها القيم المرتبطة بالعلاقات الشخصية (العائلة، الأصدقاء، الحب)، الفضائل الشخصية (الأمانة، المثابرة)، المساعي السامية (الحقيقة، الفن، الرياضة)، الحكم الرشيد (الحرية، العدل). لكن كل هذه القيم، بحسب النفعية، تستمد قيمتها من تأثيراتها على تجربتنا الحياتية*. فإن لم يكن لها تأثير على تجربتنا، فلن يكون لها قيمة**. وهذه الفكرة قد تكون صحيحة أو خاطئة. لكننا لم ننظر بعد في الحجج التي سيقت ضدها. لكنها فكرة معقولة -بقدر أهميتها- فإنها فكرة في وسع أي شخص رصين مستقل عن قبيلته

أو قبيلتها أن يفهمها ويقدرها.

المُكون النفعي الثاني هو عدم التحيز*، الجوهر العام للمبادئ الأخلاقية التي تم استخلاصها جيدًا في القاعدة الذهبية. بإضافة هذا المُكون الثاني، نستطيع تلخيص النفعية هكذا: السعادة هي ما يهم، سعادة الجميع على القدر نفسه من الأهمية. هذا لا يعني أن الجميع سيصبحون سعداء بنفس القدر، بل يعني أن سعادة أحد ليست أثمن بطبيعتها من سعادة آخر.

تطرقنا أيضًا إلى قياس السعادة، وإمكانية القيام بذلك، على الرغم من أن قياسها بدقة يلقي تحديات مختلفة. لكن في أحوال كثيرة يمكننا تعلم ما نحتاج إلى معرفته عن السعادة لا عن طريق دراسة سعادة أفراد بأعينهم بدقة متناهية، بل بدراسة سعادة جميع السكان، لاستخلاص نتائج عامة عمَّا يفضي إلى زيادة أو نقصان السعادة.

معرفة ما يزيد السعادة على المدى الطويل أمر متعذر بصورة واضحة. يرى بعض الناس هذا باعتباره من النقائص الفادحة في النفعية، لكن لو فكرت في الأمر، فستراه اعتراضًا غير منطقي. **الجميع** في حاجة إلى نوع ما من التكهن -بالتعلم أو غير ذلك- عما سيفرز أفضل النتائج على المدى الطويل (بعبارة أخرى، الجميع ما عدا الناس الذين لا يهتمون بالنتائج على المدى الطويل). ما يميز النفعية ليس هو اهتمامها بالنتائج طويلة المدى، بل ما يميزها هو إعطاؤها أولوية قصوى للنتائج طويلة المدى.

إن النفعية، على المستوى الأكثر جوهرية، ليست **تدابير اتخاذ القرار**. لكنها بالأحرى نظرية عما يهم على المستوى الأكثر جوهرية، عما يستحق التقييم وسبب هذا الاستحقاق. وهي لا تطلب منا أن نحسب بصورة مستمرة التكاليف والمنافع المتوقعة لأفعالنا. على العكس تمامًا، ما تطلبه هو أن نثق بحدسنا الأخلاقي معظم الوقت؛ لأن ذلك على الأرجح سيخدمنا بشكل جيد أكثر من الحساب الأخلاقي المستمر.

النفعية لا تطلب منا السير خلف أي أحد يدعي أنه يخدم الصالح الأعم. بل بالأحرى تطلب منا اتخاذ قرارات بطرق من المرجح أن تؤدي إلى محصلات جيدة، مع الأخذ في الاعتبار القيود والانحيازات المتأصلة في طبائعنا. بالنظر إلى تاريخ السياسة الطوباوية، تطلب منا النفعية أن نتشكك في القادة الذين يزعمون عمل كل شيء من أجل الصالح الأعم.

جملة واختصارًا، تجمع النفعية بين نزاهة القاعدة الذهبية والعملة

المشتركة للتجربة الإنسانية. وهذا ما يثمر نظامًا أخلاقيًا يمكنه الإقرار بمفاضلات أخلاقية ويحكم بينها، ويمكنه عمل ذلك بطريقة منطقية لأعضاء كل القبائل.

تلاقٍ لافت للنظر

عند النظر إلى أسفل على المراعي الجديدة من ارتفاع عشرة آلاف قدم، ومشاهدة تحصينات الرعاة من قبائل مختلفة لها نظم أخلاقية وغرائز أخلاقية مختلفة وهي تهجم على بعضها البعض، يبدو الحل البراغماتي النفعي شديد الوضوح: يجب عليهم أن ينحّوا أيديولوجياتهم القبلية جانبًا، وأن يكتشفوا النهج الأنجع في المراعي الجديدة، ليعيشوا به. هذه هي النتيجة التي طرحتها تحليلاتنا حول المشكلات الأخلاقية في الجزء الأول. لكن، كما أسلفت سابقًا، ثمة خط آخر من التفكير المنطقي، طرحه التحليل النفسي الذي قدمناه في الجزء الثاني.

نقول مجددًا، إن لدينا عقولًا تقوم بمعالجة الأمور بطريقة مزدوجة، وذلك بواسطة إعدادات تلقائية تجعل تفكيرنا **كفؤًا** وأخرى يدوية تجعله **مرنًا**. وتعد هذه المقارنة بين عقولنا الأخلاقية والكاميرا ذات الوضع المزدوج مفيدة جدًا، لا لأنها تقدم لنا وصفًا ملائمًا لعلم نفس الأخلاق فحسب، بل لأنها أيضًا تقدم إجابة لسؤالنا العملي البارز: كيف يستطيع الرعاة الجدد حل خلافاتهم؟ وقد طرحنا هذا السؤال سالفًا، باعتباره سؤالا فلسفيًا: ترى ما الفلسفة التي يمكن أن تعمل بوصفها أخلاقنا الفوقية؟ لكننا أيضًا نستطيع أن نطرح سؤالنا من نواحٍ نفسية: **أي نوع من التفكير** يعتبر ملائمًا للمراعي الجديدة؟ هنا تقدم مقارنة الكاميرا إرشادًا لا بأس به.

ما الأفضل للصورة: الإعـدادات الأوتوماتيكية أم اليدوية؟ الإجابة، بالطبع، لا هـذه ولا تلك هي الأفضـل في المطلق. هاتان الطريقتان في التقاط الصور جيدتان نسبيًا وسيئتان نسبيًا لأسباب مختلفة. لو كنت تواجه موقفًا فوتوغرافيًا مألوفًا، من النوع الذي تنبأ به صانعو الكاميرات («بورتريه»، «مناظر طبيعية»)، عندئذ تكون الإعدادات الأوتوماتيكية على الأرجح هي كل ما تحتاجه: حدد هدفك والتقط الصورة. لكن إذا كنت تواجه موقفًا لم يتخيله مطلقًا صانعو الكاميرات، أو إذا كانت تفضيلاتك الجمالية مختلفة عن صانعي الكاميرات، حينئذ ستجد ضالتك على

الأرجح في النظام اليدوي.

سؤالنا الآن: في أي موقف نحن، من الناحية الأخلاقية؟ هل تتطلب مشكلات المراعي الجديدة **الإعدادات التلقائية** أم **النظام اليدوي؟**

إن مأساة المشاع يمكن تفاديها بواسطة مجموعة من **الإعدادات التلقائية** -الانفعالات الأخلاقية التي تُحفز التعاون وترسخه داخل جماعات محدودة. أما مأساة أخلاق الفطرة السليمة فهي تظهر **بسبب** الإعدادات التلقائية؛ لأن القبائل المختلفة لديها إعدادات تلقائية مختلفة، تجعلهم يرون العالم عبر عدسات أخلاقية مختلفة. مأساة المشاع هي الأنانية، أما مأساة أخلاق الفطرة السليمة فهي **عدم وجود مرونة في الأمور الأخلاقية**. النزاع القائم في المراعي الجديدة لا يرجع إلى أنهم رعاة أنانيون، أو لا أخلاقيون، أو غير أخلاقيين إلى حد ميئوس منه، بل لأنهم لا يستطيعون الخروج عن نطاق وجهات نظرهم الأخلاقية الشخصية. كيف ينبغي أن يفكروا؟ الإجابة أصبحت الآن واضحة: ينبغي عليهم أن يتحولوا **إلى النظام اليدوي**.

لكن ماذا يعني هذا؟ لقد واتتنا بادرة في الفصل الرابع. يبدو أن هناك صلة بين التفكير وفقًا للنظام اليدوي والتفكير **النفعي****. ردًا على معضلة **جسر المشاة** وما على شاكلتها، ينصحنا النظام اليدوي بأن نزيد عدد الأرواح التي يجب إنقاذها، في حين تخبرنا ردود أفعالنا الانفعالية المستحثة من أحشائنا أن نفعل العكس. أجزاء العقل التي تساند الحل النفعي، أبرزها قشرة الفص الجبهي الظهرية (DLFPC)، وهي نفس أجزاء العقل التي تمكننا من التصرف بمرونة في مجالات أخرى، على سبيل المثال: الالتزام بحمياتنا الغذائية، وأن نكون أقل عنصرية. وأجزاء العقل التي تعمل ضد الحل النفعي في المعضلات الأخلاقية، أبرزها اللوزة الدماغية وقشرة الفص الجبهي البطنية (VMPFC)**، هي أجزاء العقل التي لا تستجيب بمرونة مع حذر شديد لأشياء مثل وجوه أعضاء من خارج المجموعة. هذا لا يثبت أن التفكير النفعي على صواب، أو أن التفكير اللانفعي خطأ. إذ يستطيع النظام اليدوي البشري، كما سنرى لاحقًا، أن يُدخل أيضًا المبادئ غير النفعية حيز التنفيذ. لن نريد أن نحكم بصورة عمياء على غرائزنا الأخلاقية بأنها «مذنبة بحكم ارتباط عصبي». بل على الرغم من ذلك، إنه تلاقٍ لافت للنظر.

لو أنني على حق، فلن يكون هذا التلاقي بين ما يبدو مثل الفلسفة الأخلاقية الصائبة (من منظور بعينه) وما يبدو مثل علم النفس الأخلاقي الصائب (من منظور بعينه أيضًا) محض مصادفة. لو أنني على حق، فقد

قام بنثام ومل بعمل شيء مختلف اختلافًا جذريًا عن كل أسلافهما، فلسفيًا وسيكولوجيًا على حد سواء. لقد تجاوزا قيود أخلاق الفطرة السليمة بتحويل مشكلة الأخلاق بالكلية (تقريبًا) إلى النظام اليدوي. لقد نحيا جانبًا إعدادتها التلقائية الجامدة وطرحا بدلًا من ذلك سؤالين تجريديين للغاية. الأول: ماذا يهم حقًّا؟ الثاني: ما جوهر الأخلاق؟ وتوصلا إلى نتيجة مفادها أن **الخبرة** أو **التجربة** هي ما يهم جوهريًّا، وأن **النزاهة** أو **عدم التحيز** هي جوهر الأخلاق. بجمع هاتين الفكرتين في نظام يدوي نحصل على النفعية: ينبغي أن نزيد من جودة خبرتنا، وأن نمنح ثقلًا متساويًا لخبرة كل شخص. ومن ثم فإن النفعيين الأصليين يتبنون القاعدة الذهبية الشهيرة بغموضها**- التي تجسد فكرة النزاهة -ويمنحونها قوة عبر ربطها بعملة أخلاقية عالمية. عملة الخبرة.

لكن هل هذه هي العملة الملائمة؟ وهل هذه حقًّا أفضل فلسفة بالنسبة لنا؟ كما ذكرتُ آنفًا، النفعية مثيرة للجدل إلى حد كبير. بل إن معظم الخبراء في واقع الأمر، يعتقدون أن النفعية معيبة بعمق. إذ يبدو أنها، كما ذكرنا سالفًا، تعطي الإجابات الخاطئة في بعض الحالات: يبدو دفع الرجل من فوق جسر المشاة خطأً، حتى وإن كان فعل هذا سينتج عواقب أفضل ويزيد القدر الإجمالي من السعادة. وهذه واحدة فقط من الاعتراضات الكثيرة المقنعة حدسًا التي أثيرت ضد النفعية. وسوف نناقش هذه الاعتراضات بإسهاب في الجزء الرابع. لكننا قبل أن نفعل، سوف ننقّب بصورة أعمق داخل هذه الفكرة الخاصة بالعملة المشتركة. هل توجد فلسفات أخرى يمكنها سد الفجوة بين «نحن» و«هم»؟ هل من الجائز أن تكون إحدى الفلسفات أفضل من النفعية؟ هل توجد فلسفة أخلاقية صحيحة فعلًا -**الحقيقة الأخلاقية**؟ وإن كانت موجودة، فهل هي النفعية، أم شيء آخر؟ في الفصلين التاليين سندرس خياراتنا (الفصل السابع) ونرى لماذا تعد النفعية ملائمة بصورة فريدة لتلعب دور الأخلاق الفوقية في العالم الحديث (الفصل الثامن).

الفصل السابع

بحثًا عن عملة مشتركة

إن الديمقراطية تقتضي ممن يتحركون بوازع ديني ترجمة اهتماماتهم إلى قيم عالمية تشمل الجميع، بدلًا من أن تكون خاصة بدين واحد بعينه. كما تتطلب أن تتقبل مقترحاتهم الجدل وتذعن لصوت العقل. فقد أعارضُ الإجهاض لأسباب دينية، لكن لو كنت أسعى إلى تمرير قانون يحظر ممارسته، لا أستطيع أن أشير بكل بساطة إلى تعاليم كنيستي أو [أستشهد] بإرادة الله. يجب عليّ أن أوضح لماذا ينتهك الإجهاض مبدأً يسهل فهمه لدى الناس من جميع الأديان، ومن بينهم من لا دين لهم على الإطلاق.

- باراك أوباما

على غرار تصريحات أوباما هذه، يحتاج الرعاة إلى عملة مشتركة، مقياس عالمي يزن قيم القبائل المختلفة. بدون عملة مشتركة لن تكون هناك أخلاق فوقية. لن يكون هناك نظام للتوصل إلى توافق، ومفاضلات. إيجاد عملة مشتركة أمر صعب. بل هناك من يقول إنه مستحيل.

تأتي أكثر التحديات صعوبة من الولاءات القبلية. يحث أوباما مفكري الأخلاق الدينية على ترجمة اهتماماتهم إلى قيم «عالمية»، بدلًا من قيم تخص «دينًا بعينه». لكن ماذا لو أنك تؤمن إيمانًا راسخًا بأن دينك **المعين** يقدم الحقيقة الأخلاقية **العالمية**؟ في تلك الحالة يصبح التمييز بين القيم العالمية وقيم هذا الدين بعينه غير منطقي. (أوباما على وعي بهذه المشكلة*). فقد صرح ريك سانتوروم Rick Santorum، وهو عضو مجلس شيوخ من المحافظين اجتماعيًا، سبق أن سعى لنيل ترشيح الحزب الجمهوري لخوض انتخابات الرئاسة في عام 2012، بأن موقف

أوباما يشعره بالاشمئزاز: «أي نوع من البلاد هذا الذي نعيش (فيه)، ذلك الذي يقول إن باستطاعة من لا دين لهم هم فحسب القدوم إلى الساحة العامة وعرض قضيتهم؟»*. سانتوروم كان يغالي. لم يقل أحد إن المتدينين لا يستطيعون عرض قضيتهم. بل ما قاله أوباما، إنهم يجب أن يصوغوا قضاياهم الأخلاقية **بمصطلحات علمانية**. لكن بالنسبة لكثير من الأخلاقيين المتدينين، يبدو هذا كأنك تطلب من راقصة باليه أن ترقص وهي مرتدية إحدى بزات مصارعة السومو المبطنة. فلتحاول مثلًا ترجمة عبارة أن «نمط حياة المثليين رجس يغضب الله» إلى مصطلحات علمانية. لا عجب من شعور سانتوروم بالغثيان.

تحدٍّ آخر، سبق أن ذكرناه، يأتي من المعروفين بـ «النسبيين relativist»، و«المجتمعيين»، وآخرين ممن يشككون في وجود قيم عالمية. فهم يرون أنه ببساطة لا توجد عملة أخلاقية عالمية، وأن من يقولون خلاف ذلك هم ببساطة، مثل المتطرفين المتدينين، يُسقِطون قيمهم القبلية على بقية العالم. هنا تقول الملصقات على واجهات السيارات: «كل الأخلاق محلية».

لا يزال هناك تحدٍ آخر يأتي من الأخلاقيين الجدد المتفائلين بخصوص الأخلاق العلمانية العالمية والمتشائمين في الوقت نفسه من النوع الذي أدافع عنه. إذن دعونا نشير مجددًا، إلى أن هناك الكثير من المفكرين الأخلاقيين المعاصرين يعتقدون أن الأخلاق، في جوهرها، تتعلق **بالحقوق**. فيقولون إن الحقيقة الأخلاقية -الحقيقة الأخلاقية العلمانية والعالمية- تتعلق بصورة أساسية بمن له حقوق، مع تحديد ما هي تلك الحقوق، وأيها يحتل أولوية على الأخرى. والفلاسفة ليسوا وحدهم من يفكر بهذه الطريقة. فهذه الطريقة هي التي يتحدث بها معظمنا عندما يُطلب منا تبرير معتقداتنا الأخلاقية، حتى تجعل مقترحاتنا «قابلة للنقاش، وتذعن لصوت العقل». على سبيل المثال، حين نتناقش حول الإجهاض، فنحن نتحدث عن «الحق في الاختيار» عند المرأة المعنية، أو «الحق في الحياة» بالنسبة للجنين. ونُصر أن أحد هذين الحقين يفوق الآخر، أو ننفي وجود هذا الحق الآخر.

تستطيع النفعية، أيضًا، الحديث عن الحقوق وترجيح حق على آخر: «الحق في الاختيار» يفوق «الحق في الحياة» لو كان من شأنه أن يزيد السعادة. إلا أن هذا ليس ما يعتقده معظمنا عن الحقوق. لو تذكرنا معضلة عربة الترولي: دفع الرجل من فوق الجسر قد يزيد السعادة، لكن سيظل الأمر كأنه انتهاك صارخ لحقوقه. الحقوق، كما نتصورها عادة، لا

«تختزل» إلى عواقب. إنها **تفوق** العواقب*.

لو أن الحقائق المرتبطة بأي الحقوق نتمتع بها (أو يجب أن نتمتع بها) ليست حقائق عمّا يسفر عن نتائج جيدة، فأي نوع من الحقائق تكون؟ لعل **الرياضيات** من النماذج التقليدية للحقائق الأخلاقية: ما العدد الأولي للجزيء المئوي؟ لا تعرف، يا إلهي، يمكنك معرفته إذا أردت. بطريقة مماثلة، لو فكرنا باجتهاد بما يكفي عن الأخلاق، ربما نستطيع فهم الحقائق الأخلاقية من المبادئ الأساسية. هذا ما سيعطينا نوعًا مختلفًا من العملة المشتركة: حقائق عن أي الحقوق موجودة وأولوياتها وثقلها النسبي. بناء على هذه الرؤية نستطيع فهم ما إذا كان الحق في الاختيار يفوق الحق في الحياة، تمامًا كما نعمل على حساب العدد الأولي للمئة. بالطبع لا يعتقد أحد أن الحقائق الأخلاقية حقائق رياضية تُفهم من خلال الحساب. على الأصح، فكرة أن الحقائق الأخلاقية **مثل** الحقائق الرياضية، تعيق الحقائق التي يمكن أن نفهمها لو فكرنا بما يكفي من جدية وموضوعية وإمعان. بالنسبة للعديد من المفكرين الأخلاقيين الجدد يعتبر هذا هو الحلم*.

نموذج آخر للحقائق الأخلاقية يأتي من العلوم الطبيعية: بعض القبائل تقول إن الزلازل تقع بسبب ضربات من ذيل سمكة سلور عملاقة. قبائل أخرى تقول إن الزلازل* تقع بسبب ارتجاف الأرض حين تكون مريضة. إلا أن العلم يخبرنا أن الزلازل تقع بسبب طفو قطع ضخمة من الصفائح الصخرية من القشرة الأرضية على صخور منصهرة وامتزاجهما معًا. المفهوم العلمي الحديث للزلازل لا يعد مجرد أسطورة قبلية أخرى. إنه يرتكز على دليل من الممكن أن يصبح، مع مرور وقت كافٍ وصبر، موضع تقدير من أعضاء أي قبيلة. بصورة أكثر عمومية، عندما يتعلق الأمر بفهم الطبيعة، يقدم العلم نوعًا من العملة المشتركة. على سبيل المثال، حظيت نظرية الصفائح التكتونية (plate tectonics) الحديثة بقبول العلماء العاملين في كل قارة، على تنوع خلفياتهم الثقافية. ولو وضعنا هذا في عين الاعتبار، يمكننا أن نأمل في أن يكشف العلم عن **جوهر** الأخلاق الخفي، ومن ثم لا يكتفي **بوصف** الأخلاق فحسب، (كما فعلنا في الفصول الثاني، والثالث، والرابع)، بل **يقرر العلاج** المطلوب أيضًا. ربما يستطيع العلم أن يخبرنا أي الحقوق موجود فعليًا وكيفية مقارنة ثقل كل منها -جدول دوري لعناصر الأخلاق. ذلك أيضًا سيمنحنا العملة المشتركة التي نحتاجها.

في هذا الفصل، سوف نقوم بدراسة خياراتنا للعثور على عملة مشتركة وأخلاق فوقية متجانسة. توجد طريقتان للتفكير في بحثنا. لو كنا نشعر بطموح ميتافيزيقي، فربما نسعى إلى **الحقيقة الأخلاقية**: المبادئ العالمية التي تخبرنا بدقة، نحن رعاة المراعي الجديدة، كيف يجب أن نعيش، ما هي بدقة الحقوق التي لدينا والواجبات التي علينا.

بوضع هذا في الحسبان، سنبدأ بالمقاربات الثلاث للحقيقة الأخلاقية المذكورة كما أوضحنا سالفًا: النموذج الديني، والنموذج الرياضي، والنموذج العلمي. سنشرح لماذا على الأرجح لا يمنحنا أي منها ما نحتاجه. دون حقيقة أخلاقية مفروضة علينا من الخارج -الله، أو العقل، أو الطبيعة- سيتوجب علينا قبول، بأخلاق فوقية أكثر اعتدالًا، نظام بين القبائل يعمل لصالحنا، سواء كان ذلك يمثل الحقيقة الأخلاقية أم لا**. في الفصل التالي، سوف أستعين بنظرية المعالجة المزدوجة لسيكولوجية الأخلاق التي تحدثنا عنها في الجزء الثاني لشرح أسباب أن النفعية مؤهلة بشكل فريد لهذا العمل.

هل تأتي عملتنا المشتركة من الله؟

بالنسبة للعديد من الناس، هناك مصدر أوحد للقواعد الأخلاقية العالمية، ذلك المصدر هو الله. لكن توجد على الأقل مشكلتان رئيسيتان في اللجوء إلى سلطة الله الأخلاقية، واحدة تتعلق **بنطاق** سلطته، والأخرى تتعلق **بإمكانية الوصول** إلى إرادة الله.

ترجع المشكلة الأولى إلى أفلاطون، الذي تساءل عن العلاقة بين السلطة الأخلاقية والإرادة الإلهية. وبترجمة سؤال أفلاطون إلى عبارة اصطلاحية لاهوتية حديثة، ستكون هكذا: هل الأشياء السيئة سيئة لأن الله غير راضٍ عنها، أم أن الله غير راضٍ عنها لأنها سيئة؟ على سبيل المثال، لنأخذ قضية الاغتصاب. الاغتصاب شيء سيئ. هكذا يرى الله، ونحن كذلك. لكن هل من المحتمل أن يكون الله قد قال خلاف ذلك؟ هل ضمن حدود سلطة الله جعل الاغتصاب مقبولًا أخلاقيًا؟ لو أنك تعتقد، مثل أفلاطون*، أن الإجابة بالنفي، عندئذ ما تقوله في الواقع إن الله لا يضع القواعد الأخلاقية، على الأقل ليس كلها. بعض القواعد الأخلاقية مستقلة عن إرادة الله، من ضمنها قواعد مهمة، مثل القواعد ضد الاغتصاب. إذا كان ذلك صحيحًا، حينئذ نكون حقًّا في حاجة إلى نوع من التفسير العلماني لسبب كون بعض

الأشياء صائبة وأخرى خاطئة. بدلًا من ذلك، قد تعتقد أن اللّٰه يمكنه بالفعل وضع القواعد الأخلاقية بأي طريقة يريدها: على سبيل المثال، رفع الحظر عن الاغتصاب، أو ربما حتى فرضه. لكن إذا كانت إرادة اللّٰه غير مشروطة ولا قيود عليها مطلقًا، لو كان باستطاعته صنع أي شيء صوابًا كان أم خطأ، إذن بأي منطق تعتبر إرادة اللّٰه أخلاقية؟ لو كان أقصى ما يمكننا قوله عن إرادة اللّٰه هو «أنه شاء ذلك»، فإنها ستصبح آنذاك مجرد مجموعة من القواعد التعسفية، تصادف أن أيدتها قوة عليا.

ظل طرح أفلاطون حاضرًا لفترة، لكنه رغم ذلك لم يتمكن من إبطال تأثير الأخلاق الدينية. وربما لم يعد طرح أفلاطون مقنعًا اليوم مثلما كان في عصره، لسبب واحد متعلق بسياق تعدد الآلهة. إذ كانت آلهة اليونان القديمة مجموعة صعبة المراس نوعًا ما، ومن ثم لم تكن تحديدًا نموذجًا للفضيلة بأية حال. مع آلهة على ذلك النحو، من السهل الاعتقاد أن الأخلاق مستقلة عن المشيئة الإلهية. لكن ربما يكون هناك مفهوم عن الألوهية أكثر حداثة وحنكة يتصدى لطرح أفلاطون. قد يقول علماء اللاهوت الحديث إنه من المستحيل فصل الأخلاق عن إرادة اللّٰه. وعلى الرغم من أن اللّٰه لا يمكن أن يقر الاغتصاب، فإن هذا ليس بسبب نوع من القيد غير الملائم على سلطة اللّٰه. اللّٰه قوة شاملة خارج حدود المكان والزمان، وأفعاله ليست أحداثًا منفصلة قد تنجح أو تفشل، بل بالأحرى صور واقعية نستطيع نحن البشر بعقولنا المحدودة إدراكها بصورة غير مكتملة وحسب. إذ إن حقيقة أن اللّٰه لا يمكن أن يقر الاغتصاب تعكس ببساطة الكمال الأبدي والجوهري لإرادته (حجة لا بأس بها بالنسبة لشخص ملحد، أليس كذلك؟). باختصار، يستطيع علماء اللاهوت المتشددون رفض تحدي أفلاطون؛ لقيامه على تصور ضحل التفكير عن اللّٰه. أو هكذا يقولون. وهذا بالنسبة لي يبدو مثل نسخة خيالية من «إنها سر». لكننا لسنا في حاجة إلى حل هذه القضية هنا. فالمشكلة الأهم بالنسبة لنا، فيما يتعلق بالحقيقة الأخلاقية الإلهية تكمن في عدم قدرتنا على معرفة ماهية الحقيقة الأخلاقية دون الإلحاح في السؤال.

دعونا نسلم بأن اللّٰه موجود وأن إرادته هي التي تحدد الحقيقة الأخلاقية بصورة جبرية. كيف لنا أن نعرف إرادة اللّٰه*؟ يقول كثير من المسيحيين، على سبيل المثال، إن المثلية الجنسية غير أخلاقية. كيف نعرف إن كانوا على صواب؟ الوقفة الأولى هي العهد القديم، حيث ينص في سفر اللاويين (18 :22)، «ولا تضاجع ذكرًا مضاجعة امرأة. إنه رجس». الوقفة الثانية في سفر

اللاويين (20 :13): «وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة، فقد فعل كلاهما رجسًا. إنهما يُقتلان. دمهما عليهما». تتطلب هذه المقاطع بلا ريب بعض التفسير، لكن دعونا نفترض، كما يفعل الكثيرون، أن هذه المقاطع تمثل إدانة صريحة للمثلية الجنسية. ما يمثل تحديًا لاستفسار الأخلاقيين هو معرفة ما إذا كان عليهم أخذ هذه الإدانة مأخذ الجد، نظرًا لأن العهد القديم يُدين العديد من الأشياء التي تبدو رائعة للغاية بالنسبة لنا في العصر الحالي، ويصفح عن العديد من الأشياء التي تبدو لنا بغيضة تمامًا.

تُلقي الرسالة التالية الضوء على هذا التحدي التفسيري. إذ كُتبت بوصفها خطابًا علنيًا موجهًا إلى الدكتورة لورا شليسنجر* Laura Schlessinger، وهي معلقة محافظة ومقدمة برامج إذاعية ذكرت ذات مرة أن العهد القديم هو الأساس الذي تستند إليه في إدانة المثلية.

عزيزتي الدكتورة/ لورا،

أود أن أشكرك على ما تبذلينه من جهودٍ جمة لتعليم الناس مراعاة ناموس الرب. لقد تعلمت الكثير من برنامجك، وأحاول مشاركة تلك المعرفة مع أكبر عدد ممكن من الناس. على سبيل المثال، عندما يحاول شخص ما الدفاع عن نمط حياة المثليين، فقط أذكّره بأن سفر اللاويين الآية (18 :22) نص صراحة على أنها شيء بغيض. فينتهي النقاش.

لكني أحتاج إلى بعض النصائح التي تتعلق ببعض النواميس المحددة وأفضل السبل لاتباعها.

عندما أحرق ثورًا على المذبح كقربان، أعرف أنه يخلق رائحة سرور للرب (سفر اللاويين 1 :9). المشكلة في جيراني. إنهم يزعمون أن الرائحة لا تسرهم. هل ينبغي أن أضربهم؟

كذلك أرغب في بيع ابنتي كأمةٍ، كما نص سفر الخروج (21: 7)، في يومنا وعصرنا هذا، في رأيك كم سيكون السعر المنصف؟

أعرف أنه غير مسموح لي بالاقتراب من امرأة في نجاسة طمثها (سفر اللاويين 15: 19 - 24). المشكلة هي كيف أعرف؟ حاولت أن أسأل، لكن معظم النساء تشعر بالمهانة.

ينص سفر اللاويين في الإصحاح 25 الآية 44 على أنه بإمكاني امتلاك

عبيد، ذكور وإناث، شريطة شرائهم من بلدان مجاورة. يزعم صديق لي أن هذا ينطبق على المكسيكيين ولا ينطبق على الكنديين. هل يمكنك التوضيح؟ لماذا لا أستطيع امتلاك كنديين؟

لديّ جار يصر على العمل يوم السبت، وينص سفر الخروج (35: 2) بوضوح على وجوب قتله، هل أنا مُلزم أخلاقيًا بقتله بنفسي؟

صديق لي يشعر أنه على الرغم من أن تناول المحار أمر مكروه (سفر اللاويين 11 :10)، فإنه أقل كرهًا من المثلية الجنسية. أنا لا أتفق معه. هل يمكنك حسم هذه المسألة؟

ينص سفر اللاويين (21 :20) على أنني لا أستطيع الاقتراب من مذبح الرب لو كنت مصابًا بعيب في نظري. عليّ أن أعترف أنني أرتدي نظارة للقراءة. هل يجب أن يكون بصري 20/20، أم تظنين أن لدي فرصة للمناورة؟

معظم أصدقائي من الذكور يقصون شعرهم، بما في ذلك الفودان، على الرغم من أن هذا محرم بوضوح وفقًا لسفر اللاويين (19 :27). كيف يجب أن يموتوا؟

أعرف من سفر اللاويين 8 - 6 :11 أن لمس جثة خنزير ميت يجعلني نجسًا، لكن هل أستطيع أن أظل ألعب كرة القدم لو كنت أرتدي قفازات؟

عمي يمتلك مزرعة. إنه ينتهك الحرمات وفقًا لسفر اللاويين (19:19) بزرعه صنفين مختلفين من المحاصيل في نفس الحقل، كذلك زوجته ترتدي ثيابًا من صنفين مختلفين من الخيط (قطن/مزيج من النسيج الصناعي). وهو أيضًا كثيرًا ما يسب ويجدف على الله. هل من الضروري حقًا تحمل مشقة جمع المدينة كلها لنرجمهما؟ (سفر اللاويين 16-10: 24). ألا يمكننا حرقهما فحسب، على أساس أنه شأن عائلي خاص مثلما نفعل مع من يمارسون زنا المحارم؟ (سفر اللاويين 20: 14).

أعلم أنكِ درستِ هذه الأمور بتوسع؛ لذا أنا على ثقة أن بإمكانك تقديم يد العون. شكرًا لكِ مرة أخرى لتذكيرنا أن كلمة الله أبدية وغير قابلة للتغيير.

تلميذك المخلص والمعجب الولهان

جيه كنت أشكرافت J. Kent Aschcraft

كما قد تتوقع، لن ينتهي الجدل هنا. فالمفسرون التوراتيون المتشددون لديهم أشياء يقولونها عن أي المقاطع التوراتية تقدم توجيهات أخلاقية مباشرة وأيها لا تفعل. غير أن السيد أشكرافت محقّ دون ريب في إشارته إلى أن الاحتكام الصرف للكتاب المقدس غير كافٍ لإثبات الحقيقة الأخلاقية، حتى ضمن أحد التقاليد الدينية. بل تتضاعف المشكلات عندما يتنافس المتدينون التقليديون على الاستشهاد بنص الكتاب المقدس. لو أردنا العثور على حقيقة أخلاقية في الكتاب المقدس، يجب علينا أن نقرر أي التفسيرات لأي المقاطع في أي آيات من أي تقاليد دينية لها الكلمة الفصل. لأن الناس على طرفي النقيض في أي خلاف أخلاقي مشحون دينيًا لا يُحتمل أن يتفقوا على أي الآيات، والمقاطع، والتفسيرات لها كلمة الفصل، ومن غير المرجح أن يحسم الاحتكام للكتاب المقدس سوى الخلافات الأخلاقية الأكثر محدودية ونظرية.

تنطبق نفس المشكلات على الحقائق الأخلاقية المزعومة التي يوحَى بها في الأحلام، والرؤى أثناء الاستيقاظ، والعلامات الكونية، وصور الاتصال الإلهي الأخرى. كما يوضح أوباما في نفس الخطاب المُستشهد به آنفًا:

> بأمر من الله قدّم إبراهيم ابنه الوحيد فداءً، دون جدل، فأخذ إسحاق[21] إلى جبل وربطه في مذبح، ورفع سِكينه، مهيئًا نفسه لتنفيذ ما أمره الله به... لكن من المنصف أن نقول إن أيًا منا لو غادر هذه الكنيسة ورأى إبراهيم على سطح بناية يرفع سِكينه، على أقل تقدير، فسوف نتصل بالشرطة، ونتوقع أن تقوم إدارة خدمات الطفل والأسرة بحرمان إبراهيم من حضانة إسحاق. سوف نفعل ذلك لأننا لا نسمع ما يسمعه إبراهيم، لا نرى ما يراه إبراهيم، الحقيقة قد تكون مثل هذه التجارب. لذا فإن أفضل ما يمكننا عمله أن نتصرف وفقًا لتلك الأشياء التي نراها جميعًا، ونسمعها جميعًا، سواء كانت تلك قوانين عامة، أم منطقًا أساسيًا.

في النهاية، قد لا يكون هناك طرح يمكن أن يوقف من يدينون بالولاء القبلي عن تبجيل دعواتهم القبلية. لا توجد حجة تُقنع السيناتور سانتوروم والدكتورة لورا بأن قناعاتهما الدينية الراسخة، غير المترجمة إلى مصطلحات علمانية، لا تصلح للسياسات العامة. أقصى ما نستطيعه في هذا الصدد أن نطالب بالاعتدال، مذكّرين المَدينين بالولاء للقبلية بأنهم لا يتصرفون

---

(21) خلاف قديم ولم يحسم حتى الآن، لا بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة فحسب، بل بين علماء وفقهاء الإسلام أيضًا؛ فإن كانت الرواية الإسلامية المشهورة هي أن الذبيح هو إسماعيل، إلا أن القرطبي أورد أسماء العديد من الصحابة والتابعين الذين قالوا إن الذبيح هو إسحاق. [المترجم].

وفقًا «للفطرة السليمة»، لكنهم على الأصح يفرضون تفسيرهم القبلي للحقيقة الأخلاقية على غيرهم ممن لا يسمعون ولا يرون ما يرونه هم.

غير أن هدفي هنا ليس صياغة برهان ضد وجود الحقيقة الأخلاقية اللاهوتية. لأن الحقيقة الأخلاقية، رغم كل ما قلناه، ربما تكمن في تفسير إحدى القبائل لإرادة الله. لكن مهمتنا هنا هي العثور على عملة مشتركة، ومن ثم فلن تكون مسألة مشيئة الرب خير معين في هذا الصدد (لذا ربما لن يكون من المدهش أن يكون التأمل مثبطًا للإيمان بالله*).

لا شك أن ديانات العالم لديها الكثير من الأمور المشتركة. إنها تأمرنا بأن نكون ودودين مع جيراننا، وألا نكذب، وألا نسرق، وألا نصنع استثناءات أخلاقية لأنفسنا. باختصار، تُمكّن أديان العالم المُخلصين لها من تفادي مأساة المشاع، لتقديم نحن على أنا. ما لا تفعله الأديان -معظمها، على الأقل*- هو مساعدتنا على تفادي مأساة أخلاق الفطرة السليمة. فهي بدلًا من تهدئة الصراعات بين قيم **نحن** وقيم **هم**، نراها تفاقمها. لذا كي نعثر على عملتنا المشتركة، لا بد أن نبحث في مكان آخر.

هل الأخلاق مثل الرياضيات؟

نكتفي بهذا القدر من الحديث عن الإيمان. ولننتقل إلى المحطة التالية: **العقل** بمعنى المنطق. أنا من أشد المعجبين بالمنطق. هذا الكتاب بأكمله -بل في الواقع، مسيرتي المهنية كلها- مُكرس لتقديم فهم أكثر منطقية للأخلاقية. غير أن هناك رؤية عقلانية للأخلاق، في رأيي، تغالي أكثر من اللازم. فالأخلاق عند العقلانيين المتصلبين مثل الرياضيات: الحقائق الأخلاقية حقائق تجريدية يمكننا فهمها ببساطة من خلال التفكير الواضح، على غرار الطريقة التي يفهم بها علماء الرياضيات الحقائق الرياضية. على سبيل المثال، زعم كانط، كما هو معروف، أن الحقائق الأخلاقية الجوهرية، مثل خطأ الكذب والسرقة، يمكن استنتاجها من مبادئ «العقل العملي المحض»*(pure practical reasoning). في هذه الأيام، قليل من الناس من يقر بهذه الرؤية بشكل صريح. لكن يبدو أن كثيرين منا يدور في أذهانهم أيضًا شيء شبيه بالعقلانية الكانطية المتشددة عندما نصر على أن وجهات نظرنا الأخلاقية الخاصة بنا، بخلاف خصومنا، مدعومة من **العقل**. فيصرح الكثير من الناس، أو يلمحون،

إلى أن خصومهم الأخلاقيين يتمسكون بوجهات نظر لا يمكن الدفاع عنها عقلانيًا**، المعادلات الأخلاقية 2 + 2 = 5.

ماذا يتطلب الأمر كي تصبح الأخلاق مثل الرياضيات؟ كي تصبح منطقية؟ فعلماء الرياضيات يتولون مهمة إثبات النظريات المبرهنة. إذ تبدأ جميع البراهين بافتراضات، تأتي بدورها من مصدرين: نظريات مثبتة مسبقًا **وبديهيات axioms**. والبديهيات عبارة عن بيانات رياضية تُؤخذ باعتبارها حقيقة **ذاتية البرهان**. على سبيل المثال، إحدى بديهيات إقليدس Euclid في الهندسة المستوية plane geometry أنه يمكن وصل أي نقطتين بخط مستقيم. لا يحاول إقليدس أن يبرهن على صحة هذا الزعم، فهو يفترض أنه حقيقة فحسب وأنك، أيضًا، تستطيع رؤية أن ذلك لا بد أن يكون صحيحًا. لأن كل النظريات مستمدة من نظريات وبديهيات سابقة، ولأن هذا لا يحدث عبر عنعنة أو تعليل لا نهائي؛ فإن جميع الحقائق الرياضية تنبثق في نهاية المطاف عن بديهيات أولية، وحقائق رياضية أساسية.

لو أن الأخلاق مثل الرياضيات، لكانت الحقائق الأخلاقية التي نلتمسها في أطروحاتنا تنبثق في نهاية الأمر من بديهيات أخلاقية، من مجموعة يمكن التحكم فيها من الحقائق الأخلاقية ذاتية البرهان*. لكن المشكلة الجوهرية في نمذجة الأخلاق على الرياضيات، بعد قرون من المحاولات، تكمن في عدم العثور على مجموعة من البديهيات الأخلاقية الصالحة، بديهيات* (أ) تكون حقيقة ذاتية البرهان و(ب) يمكن استخدامها لاشتقاق نتائج أخلاقية ثابتة، من شأنها تسوية الخلافات الأخلاقية في العالم الواقعي***. وهنا، قد تعتقد أنه من الواضح أن الأخلاق لا يمكن أن تصير بديهية، وبالتالي فهي ليست مثل الرياضيات. غير أن الأمر يستحق التوقف للتفكير في نتائج هذه الحقيقة الواضحة.

لنأخذ قضية الإجهاض، التي سنسهب في تفصيلها في الفصل الحادي عشر. هل يفوق حق الجنين في الحياة حق المرأة في الاختيار؟ لا نستطيع تقرير الأمر بالاحتكام إلى العقيدة الدينية (أي عقيدة؟ أي تفسير؟) كما أننا -في هذه اللحظة- نتردد في التفكير في الحقوق بواسطة معايير نفعية بحتة. إذ وفقًا لمؤيدي الحق في الحياة، للجنين الحق المطلق في الحياة، مثله مثل رجل **الجسر** (الأمر الذي لا يعتمد على صافي التكلفة والفوائد التي ينطوي عليها الإجهاض). وعلى العكس، يقول المؤيدون لحق الاختيار إن للمرأة

حقًّا مطلقًا في الاختيار. ما الذي سيحل هذا الجدل؟

إليكم من سيُخفق في حل هذا الجدل: (**العقل Reason**) بألف ولام التعريف، أعني المنطق وحده أو، كما كان كانط سيقول «العقل العملي المحض». كما ذُكر أعلاه، أنا من أشد المعجبين بالتفكير المنطقي، لا سيما فيما يتعلق بالمشكلات الأخلاقية. لكن إذا كانت الأخلاق لا تشبه الرياضيات، فعندئذ لن يستطيع العقل وحده حل المشكلات. لن يستطيع أن يفيدنا في معرفة أي الحقوق نمتلكها وأيها لها أسبقية على الأخرى. وهذا، مجددًا، يرجع إلى أن كل المنطق يتطلب مقدمات منطقية. فلو كانت مقدمات فلان المنطقية ليست حقيقة ذاتية البرهان، وكانت فلانة تكره النتائج الناجمة عن المقدمات المنطقية التي يسوقها، ففي ذلك الحين تكون فلانة حرة تمامًا في رفض واحدة أو أكثر من مقدمات فلان، ومعها استنتاجاته.

وجهة نظري إذن: بدون مقدمات منطقية ذاتية البرهان، لن يجيب العقل المحض على أسئلتنا. ما يستطيعه العقل هو دفعنا إلى تحقيق اتساق أكبر بين معتقداتنا الواقعية والأخلاقية، وهذا أمر مهم (المزيد عنه في الفصل الحادي عشر). غير أن المنطق الأخلاقي لن يستطيع إفادتنا بما يجب أن نعتقده عن الإجهاض بالطريقة التي تستطيع بها الرياضيات إفادتنا عما نعتقده عن 439,569 > 13X17X3. ذلك أن الرياضيات تبدأ بعدد صغير من الافتراضات ذاتية البرهان والمشتركة، في حين تبدأ الأخلاق بعدد ضخم من الافتراضات المترابطة بعضها ببعض، وغير المفصلة إلى حد كبير، والتي تبدو جميعها منطقية لمن يضع الافتراض، وقليل منها ذو قيمة ثمينة ويعتبر بحق ذاتي البرهان (بعبارة أخرى، المعرفة الأخلاقية **اتساقية coherentist** أكثر منها **تأسيسية**[22] **foundationalist**).

كشخص ذكي، قد تأمل في أن يستطيع العقل شق طريقه وتأكيد وجوده وسط غابة القيم الإنسانية المتنافسة. لكنه للأسف لا يستطيع. وكثيرًا ما يتحدث الناس كما لو كان هذا ممكنًا: «وجهات نظري تستند إلى

---

(22) تعني التأسيسية بنظريات المعرفة الفلسفية التي تستند إلى اعتقاد مبرر، أو تأسيس مضمون الثبوتية مثل الخلاصات المستنتجة بناءً على أسس الافتراضات المنطقية. المنافس الرئيسي لنظرية تأسيسية التبرير هي نظرية اتساقية التبرير coherence theory of justification، التي وفقًا لها، فإن متن المعرفة الذي لا يتعلق بتأسيس مضمون ينشأ بالتداخل بين قوى مكوناته، كالأحجية التي تُحل دون التأكد من أن كل منطقة صغيرة قد حُلت بشكل صحيح. للمزيد انظر مرجع أكسفورد الفلسفي بالإنجليزية:
Simon Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, 2nd (New York: Oxford University Press, 2005 [المترجم].

العقل، على عكس وجهات نظرك». لكن هذا ليس سوى نصف الحقيقة على الأكثر. فالتفكير المنطقي، مجددًا، يمكن أن يجعل آراءنا الأخلاقية أكثر اتساقًا ليس فقط داخل أنفسنا، بل في اعتقادي عبر القبائل كذلك. إذ إن قدرتنا المشتركة على التفكير المنطقي، كما سأشرح في الفصل التالي، تلعب دورًا حاسمًا في دعم حجتي حول أخلاق فوقية نفعية. غير أن المنطق **بذاته** لن يخبرنا كيف نصنع مفاضلات بين القيم المتنافسة للقبائل الأخلاقية المختلفة، ولا أي الحقوق نملك أو كيف يتنافس الناس في ترجيح الحقوق ضد بعضها البعض. ومن ثم بغية الوصول إلى عملتنا المشتركة، علينا البحث في مكان آخر، مجددًا.

هل يقدم العلم الحقيقة الأخلاقية؟

إذا لم يكن بوسع الدين، ولا العقل المحض تسوية خلافاتنا الأخلاقية، ربما ينبغي استشارة مصدرنا المفضل للحقائق الموضوعية غير المتحيزة: **العلم**. ربما يستطيع العلم تزويدنا بفرضيات أخلاقية لا تزال، على الرغم من أنها غير ذاتية البرهان، **مثبتة** ومدعومة بأشياء اكتشفناها عن أنفسنا وعن العالم من حولنا.

في الفصل الأول، لخصنا نظرية علمية عامة عن الأخلاقية، تعكس إجماعًا ظل في حالة بناء منذ داروين:

الأخلاق هي مجموعة من التكيفات النفسية التي تسمح للأفراد، الذين لولاها سيكونون أنانيين، بجني فوائد التعاون.

لنفترض أن هذه النظرية صحيحة (وأنها، كما سبق أن قلت، بالفعل الخيار الوحيد المتوفر). هل يمنحنا فهمنا للوظيفة الطبيعية للأخلاق أي وسيلة لزيادة قوتنا ضد مشكلة الحقيقة الأخلاقية؟ لو أن وظيفة الأخلاق هي تعزيز التعاون، فلماذا لا نستطيع القول إن الحقيقة الأخلاقية هي الأخلاق الفوقية التي تعزز التعاون على أفضل وجه؟ إنها لفكرة محفزة، لكنها تنطوي على بعض المشكلات الخطيرة.

إذا صحت رؤيتنا فإن الأخلاق قد نشأت لتعزيز التعاون، لكن ذلك ليس كل ما في الأمر. إذ نقول مجددًا، إن الأخلاق قد نشأت (بيولوجيًا) لتعزيز التعاون **داخل** كل جماعة، ولكن أيضًا لصالح **التنافس بين**

الجماعات*. السبب الوحيد في أن الانتقاء الطبيعي سيفضل الجينات التي تعزز التعاون هو أن الأفراد المتعاونين أكثر قدرة على التغلب على غيرهم. وهذا ما يسلط الضوء على فكرة أعم حول وظيفة الأخلاق، ألا وهي أن وظيفتها الجوهرية، مثل كل تلك التكيفات البيولوجية، تكمن في نشر المادة الوراثية. والتطور لا يستهدف تعزيز التعاون بحد ذاته. بل كل ما يفعله هو تعزيز التعاون إلى الحد الذي يساعد على تزايد جينات المتعاونين. التطور قد يفضل اللطفاء مع جيرانهم، لكنه قد يفضل أيضًا الأشخاص الذين يميلون للإبادة الجماعية وللسبب الأساسي نفسه*. وبالتالي، إذا كنت تتطلع إلى التطور من أجل حقيقة أخلاقية، فأنت في الطريق الخطأ (لاحظ أن هذا الطرح، المثير للجدل، ينطبق أيضًا على التطور الثقافي**).

إن مشكلة التطلع إلى التطور من أجل الوصول إلى الحقيقة الأخلاقية تجسد مشكلة أعم معروفة بـ«مشكلة الشيء كما هو عليه فعلًا، والشيء كما يجب أن يكون «is-ought» Problem»، ويشار إليها أحيانًا (بشكل غير صحيح نوعًا ما) بـ«المغالطة الطبيعية natural fallacy»*. والمغالطة هي تعريف ما هو طبيعي بما هو صحيح أو جيد. وكان أكثر من اعتمد هذه المغالطة من يُسمَّون الداروينيين الاجتماعيين*، الذين رأوا في قدرة الطبيعة التنافسية القاسية -التخلص من الضعيف، ودعم القوي- نموذجًا للمجتمع البشري. ونحن نعرف في الوقت الحاضر أن بوسع الانتقاء الطبيعي دعم السلوك اللطيف والبغيض كليهما (انظر الفصل الثاني)، ومن ثم يبدو التطلع نحو نظرية التطور من أجل الوصول إلى رؤى في الحقيقة الأخلاقية فكرة فاشية مرعبة. لكن القول بأن شيئًا ما صائب فعلًا لأنه متوافق مع الوظيفة المتطورة للأخلاق، أو أنه خطأ لأنه لا يتوافق معها، يظل مغالطة. فهذا لا يعني بالتبعية أن هذا الشيء جيد لأنه يفعل ما أوصله التطور إلى فعله.

يتبين إذن أن السعي إلى اكتشاف حقيقة أخلاقية في وظيفة تطورية هو، في الحقيقة، مجرد نسخة من فكرة أن الأخلاق مثل الرياضيات. فخلف المنهج التطوري للحقيقة الأخلاقية توجد بديهية أخلاقية خفية: ما هو صواب هو ما يفي على أفضل نحو بالغاية التي تطورت الأخلاق من أجلها. وهذه البديهية ليست صحيحة بحكم كونها ذاتية البرهان، ولا هي أيضًا مدعومة بدليل علمي. إنها مجرد افتراض. لكي نرى كم هو مشكوك فيه هذا الافتراض، تخيّل محاولة استخدامه في تسوية خلاف

ما. لنفترض أنه تبين أن سياسة معارضة حق المرأة في الإجهاض ستساعدنا على نشر جيناتنا، إذا كنت من مؤيدي حق الاختيار، فهل سيدفعك هذا لتغيير رأيك؟ هذا لن يحدث، ولا ينبغي أن يحدث. إنك تؤمن بحق المرأة في الاختيار، وليس في نشر المادة الجينية البشرية. ولا يجب أن يغير المؤيدون لحق الحياة رأيهم لو أن الحقائق التطويرية مضت في الطريق الآخر (ها هو شيء بوسع المؤيدين لحق الاختيار والمؤيدين لحق الحياة أن يهتفوا له معًا خارج العيادة: «التطور، وهل نقرره في المدارس schmevolution![23]، ما هو صواب ليس بالضرورة ما ينشر جيناتنا!».

على الرغم من ذلك، ربما تعتقد أن هناك شيئًا ما في هذه الفكرة مرتبطًا بالعثور على الحقيقة الأخلاقية في وظيفة الأخلاق الطبيعية. لنرى إن كان سيحالفنا التوفيق في هذا. سنتخلى عن الهدف الذي لا يعد أخلاقيًا في حد ذاته المتعلق بنشر الجينات، ونركز بدلًا من ذلك على الهدف الأقرب المتمثل في التعاون. هل التعاون هو الخير الأخلاقي الأقصى؟ هل نستطيع أن **نفترض** دون دليل أو جدل آخر أنه كذلك؟ اعتبر أن أحد الأجرام بين النجمية الخطرة معروف باسم بورغ Borg، من الحلقات الأخيرة من مسلسل **ستار تريك Star Trek**. لغير المتابع، بورغ ليس بطل التنس السويدي، بل على الأصح عبارة عن مجموعة من البشر السابقين وكائنات فضائية لها صفات البشر «تجسمت» في مجموعة ضخمة من الطائرات بدون ربان (جزء آلي، وجزء بيولوجي). مهمة بورغ كمستعمرة نمل فائقة الذكاء، عالية التقنية، ابتلاع أشكال الحياة الأخرى ودمجها في خلاياهم الجوالة. نقطتان عن بورغ: الأولى، أنهم متعاونون لأقصى درجة. الثانية، التواجد في بورغ لا يبدو متعة كبيرة. لكن، لو كان التعاون هو الخير الأخلاقي الأقصى، فإن نصر بورغ سيكون أفضل نهاية ممكنة للحياة في الكون. وهذا صحيح حتى لو كانت العضوية في بورغ بائسة تمامًا، ما دامت متعاونة للغاية.

إذن، كما تُذكرنا مستعمرة بورغ، ليس مقنعًا الاعتقاد بأن التعاون هو الخير الأخلاقي الأسمى. لكن لو أن التعاون ليس هو ما يهم جوهريًا، فَماذا يهم؟ قد يعتقد المرء أن التعاون شيء قيم، وهذا ليس لأنه هدف في حد ذاته، بل بسبب ما ينتج عنه من منافع، وما يحققه في نهاية

(23) تصاعد الجدل والخلاف مؤخرًا في المجتمع الأمريكي حول صحة نظرية التطور والتصميم الذكي وهل يصح تدريسها في المدارس إلى جانب دروس الدين أو بدلًا منها. وقد أصبح هذا الجدل شهيرًا بتعبير Evolution, schmevolution! [المترجم].

المطاف من سعادة وراحة من المعاناة. هذا يشبه ما تحدثنا عنه في إطار الفكرة الرائعة. لكن لاحظ إلى أي مدى ابتعدنا عن نظرية التطور. عبر سلسلة من التعديلات، حوّلنا نظريتنا عن تطور الحقيقة الأخلاقية إلى نظرية أخلاقية تسبق داروين. بعبارة أخرى، مع تخليص نظريتنا عن تطور الحقيقة الأخلاقية من الشوائب كما ينبغي، فإنها لا تعد تطورية. بل، بالأحرى، بدلًا من البدء بـ«قيم» التطور ثم تعديلها كي تناسبنا، قد نبدأ أيضًا بما يخصنا من قيم، مع البحث في هذا الإطار عن عملتنا المشتركة.

الخطة البديلة: بحثًا عن قيم مشتركة:

لو أن هناك إلهًا نستطيع إدراك مشيئته حسم الجدال، أو لو كان في استطاعتنا استنتاج حقائق أخلاقية ثابتة من مبادئ أولى ذاتية البرهان، أو لو استطعنا اكتشاف حقائق أخلاقية بالطريقة التي اكتشفنا بها أسباب الزلازل، لأصبحنا في حالة جيدة. لكننا بدلًا من هذا ارتددنا إلى شرك القيم الأخلاقية المتنافسة (من الآن فصاعدًا سأطلق عليه اختصارًا «الشرك»).

هل هذا يعني أنه لا توجد حقيقة أخلاقية؟ سأظل لا أدري. فيما مضى، كنت أعتقد أن هذا هو السؤال المهم، لكني بعد ذلك غيرت رأيي. ما يهم فعلًا هو هل لدينا وسيلة، يعول عليها ومقبولة للوصول مباشرة، ودون الإلحاح في الوصول إلى الحقيقة الأخلاقية -مسار واضح عبر الشرك*- لا أن يكون السؤال هو: هل الحقيقة الأخلاقية موجودة؟ للأسباب المذكورة أعلاه، أنا على ثقة من أننا ليس لدينا هذا النوع من سبل الوصول (لو أن هناك سبلًا موثوقًا بها لحل الخلافات الأخلاقية لا تعتمد على الوحي الإلهي، أو العقل الخالص، أو البحث التجريبي، فأنا لم أسمع بها). ما إن نذعن للعمل مع الشرك، تفقد قضية الحقيقة الأخلاقية أهميتها العملية.

(جملة واختصارًا، تصبح مشكلة الحقيقة الأخلاقية سؤالًا حول كيف نصف ما تبقى لنا ما إن نُخضع معتقداتنا الأخلاقية لأكبر قدر ممكن من التحسين الموضوعي. هل نطلق على ما تبقى «الحقيقة الأخلاقية»؟ أم نطلق عليه فقط «ما تبقى»؟ لم يعد في اعتقادي أن لهذا السؤال إجابة واضحة، ليس هذا فحسب، بل لم أعد أعتقد أنه يجب علينا الإجابة عليه***). بالإذعان للشرك، نصبح بلا خيار سوى الإفادة من القيم التي نتشاركها، باحثين في هذا الإطار عن عملتنا المشتركة. لكن تحديد قيمنا

المشتركة قد يكون أصعب مما يبدو، لأن الكلمات -اللطيفة منها على وجه الخصوص- من الممكن أن تكون مضللة. على سبيل المثال، قد تقدر عائلتان قيمة «العائلة»، لكن هذا لا يمكن بالضرورة أن يصبح مصدرًا لتوافق أخلاقي بينهما. لو أن القضية هي دعم سياسات تقدر قيمة الأسرة في مكان العمل، فعندئذ قد تكون القيمة المشتركة بخصوص «العائلة» مصدرًا للتوافق بين عائلتينا. لكن لو كانت القضية تتعلق بـ«ماذا فعل طفلك بطفلي؟»، فالواقع أن تقدير العائلتين لقيمة «العائلة» قد يجعل الأمور أسوأ. ومن ثم، يمكن للتجريدات الأخلاقية مثل «العائلة» أن تقدم وهمًا من القيم المشتركة. وينطبق الشيء نفسه، كما سأشرح لاحقًا، على قيم مثل «الحرية»، و«المساواة»، «الحياة»، و«العدالة»، و«الإنصاف»، و«حقوق الإنسان»، إلى آخره. فتحديد القيم التي نتشاركها هو حقًّا أصعب مما يبدو؛ لأن الاختلافات الأخلاقية العميقة قد تكون مختفية في اللغة المنمقة للأخلاق المشتركة. إذن، ما أرضيتنا الأخلاقية المشتركة الحقيقية؟

كما نعرف جيدًا الآن، أعتقد أن القيم الداعمة للنفعية هي أرضيتنا المشتركة الحقيقية. ونقولها مجددًا، نحن الرعاة متحدون بقدر قدرتنا على استيعاب **التجربة** الإيجابية والسلبية، للسعادة والمعاناة، وبإدراكنا أن الأخلاق يجب أن تكون، في أعلى مستوياتها***، **غير متحيزة**. لنضع طرفي المعادلة معًا وتصبح مهمتنا، بقدر ما نحن أخلاقيون، جعل العالم سعيدًا بقدر الإمكان، ومنح ثِقل متساوٍ لسعادة الجميع.

لكن أنا لا أزعم أن النفعية هي الحقيقة الأخلاقية. ولا أزعم، بصورة أخص، كما قد يتوقع بعض القراء مني، أن العلم يثبت أن النفعية هي الحقيقة الأخلاقية. بل بالأحرى أزعم أن النفعية تصبح جذابة بصورة استثنائية في أي وقت يكون فيه تفكيرنا الأخلاقي قد **تحسن موضوعيًّا** عن طريق فهم علمي للأخلاق (أما إذا كان هذا يجعلها «الحقيقة الأخلاقية» أم لا فسأتركه سؤالًا مفتوحًا*). فعلى الرغم من أننا قد لا نستطيع ترسيخ النفعية بوصفها الحقيقة الأخلاقية، فإني أعتقد أن بإمكاننا استخدام علم القرن الحادي والعشرين للدفاع عن فلسفة القرن التاسع عشر الأخلاقية ضد انتقادات القرن التاسع عشر لها.

في الفصل التالي، سأبرهن على أن النفعية مرتكزة بالفعل على قيم مشتركة. سوف ندرس النفعية من منظور نفسي، وعصبي، وتطوري: ما هي؟ ولماذا تُعتبر القيم النفعية هكذا عملة مشتركة من الطراز الأول.

الفصل الثامن

العثور على عملة مشتركة

في حلقة مثيرة من المسلسل التليفزيوني **ذا تويلايت زون The Twilight Zone** (منطقة الغسق)، يتلقى زوجان عرضًا مغريًا. يسلمهما شخص مجهول لا يخلو من غموض صندوقًا صغيرًا يعلوه زر. يشرح لهما أنه لو ضغط أحدهما على الزر فسيحدث شيئان: يتلقيان 200 ألف دولار أمريكي، وهو مبلغ هما في أمس الحاجة إليه، والشيء الثاني: سيفارق شخص ما لا يعرفانه الحياة. بعد كثير من المعاناة الأخلاقية والعقلانية، ضغط أحدهما على الزر. يعود الرجل الغامض لتسليم المال. يشرح لهما -وهنا المفاجأة- أنه سيعطي الصندوق الآن، بالشروط نفسها، لشخص آخر، شخص «لا تعرفانه».

معظمنا لن يضغط الزر، نأمل هذا، لكن من المؤكد أن بعض الناس سيفعلون. كوسيلة لتحديد قيمنا المشتركة، لنفكر بشأن الأزرار التي سنضغطها والتي لن نضغطها. سوف نبدأ ببعض الأزرار التي لا علاقة لها بالأخلاق ونسلك طريقنا صعودًا للأزرار الأخلاقية.

السؤال الأول: زر السعادة. في الأسبوع المقبل سوف تزل قدمك عرضًا على رصيف غير مستوٍ وتنكسر ركبتك. سيكون هذا مؤلمًا للغاية وسوف ينتقص من سعادتك كثيرًا لعدة أشهر. لكن إذا ضغطت هذا الزر فسيواتيك قدر من السحر يجعلك أكثر يقظة وأنت سائر، ولن تنكسر ركبتك. هل ستضغط الزر؟ بالطبع ستفعل. هذا يخبرك شيئًا واضحًا دون ريب: **لو تساوت كل الأمور الأخرى***، فسيفضل الناس أن يكونوا أكثر سعادة على أن يكونوا أقل سعادة. السؤال التالي.

السؤال الثاني: زر السعادة النقية. هنا أيضًا أنت على وشك كسر ركبتك، وبإمكانك تفادي ذلك بضغطة زر. لكن الضغطة في هذه الحالة

ستتسبب أيضًا في أن تلدغ بعوضة ذراعك، متسببة لك في حكة مزعجة نوعًا ما لمدة يومين. هل ستضغط الزر؟ بالطبع ستفعل. إزعاج لدغة بعوضة يستحق تمامًا تجنب آلام ركبة مكسورة. الدرس المستفاد: نحن جميعًا مستعدون لعمل مفاضلات نقبل فيها خسارة مقدار من السعادة مقابل كسب سعادة أكبر. بشكل عام، **لو تساوت كل الأمور الأخرى،** نفضل سعادة خالصة أكثر من سعادة خالصة أقل.

السؤال الثالث: زر سعادة الآخرين. هذا مثل السؤال الأول، عدا أننا الآن في منطقة أخلاقية. بدلًا من تفاديك كسر ركبتك، فإن الضغط على الزر سيجنب شخصًا آخر هذا الأذى. هل ستضغط؟ بالطبع ستضغط لو أنه شخص تعرفه وتحبه، أو عضو في قبيلة تعرفها. وربما ستضغط حتى لو كان شخصًا لا تحبه. لكن دعونا نفترض أنه مجرد شخص ما «لا تعرفه». افتراضي الخاص أنك ستضغط الزر.

هل سيفعل كل الناس هذا؟ لسوء الحظ، على الأرجح لا. بعض الناس مرضى نفسيون لا يهتمون بالآخرين على الإطلاق. ضمن نطاق السكان العاديين، يبدي الناس درجات متفاوتة من الإيثار، واللامبالاة، والكراهية تجاه الغرباء (انظر الفصل الثاني). لكن دعونا لا ننسى سياق قضيتنا. نحن نبحث عن أخلاق فوقية مرتكزة على قيم مشتركة. بالنسبة لأهدافنا، القيم المشتركة ليست في حاجة إلى أن تكون عالمية بصورة تامة. إنها تحتاج لمجرد أن تكون مشتركة على نطاق واسع، يتقاسمها أعضاء من قبائل مختلفة نأمل في أن تحل خلافاتهم بالاحتكام إلى معيار أخلاقي مشترك. لو كنت أنانيًا لدرجة عدم الاستعداد لأن تحرك ساكنًا لتوفر على إنسان آخر الإحساس بمعاناة شديدة، في هذه الحالة فأنت لست جزءًا من هذا النقاش. لست جزءًا من «نحن» المهتمين بالإجابة عن أسئلتنا. بوضع هذا في الاعتبار، نستطيع **نحن** أن نقول هذا: **لو تساوت كل الأمور الأخرى،** فنحن نفضل أن يكون الآخرون أكثر سعادة بدلًا من أن يكونوا أقل سعادة. علاوة على ذلك، أعتقد أن بإمكاننا افتراض أننا نهتم بالسعادة الخالصة للناس الآخرين: سنظل نضغط الزر حتى لو كان تجنيب الشخص الغريب آلام كسر الركبة يعني أيضًا إصابتنا بلدغة بعوضة.

السؤال الرابع: زر سعادة مزيد من الناس. الآن يوجد زران: زر (أ) سيجنب شخصًا واحدًا كسر الركبة، في حين أن زر (ب) سيجنب عشرة أشخاص المصير نفسه. أيهما ستضغط؟ أم ستلجأ إلى رفة العملة «ملك أم كتابة»؟ افتراضي الخاص أنك ستضغط الزر (ب). الدرس المستفاد: **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، فإننا نفضل زيادة سعادة مزيد من الناس على زيادة سعادة عدد أقل من الناس.

السؤال الخامس: زر المنفعة. ها هو سؤالنا الأخير. الزر (أ) سيجنب شخصين لدغة البعوضة، والزر (ب) سيجنب شخصًا واحدًا ركبة مكسورة. (أ) أم (ب)، أو «ملك أم كتابة»؟ افتراضي الخاص أنك ستضغط الزر (ب) وبالتالي ستحول دون الأذى العام، حتى لو كان الزر (أ) أفضل لعدد أكبر من الأشخاص. الدرس المستفاد: **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، فإننا سنفضل زيادة السعادة لعدد أكبر من الناس على زيادة سعادة لعدد أقل.

ربما وجدت هذه الأسئلة مثيرة للضجر. لو أن الأمر كذلك، فهذا جيد. نحن نضع حجر الأساس لأخلاق فوقية نفعية، وكلما زاد وضوح الإجابات على الأسئلة، زادت صلابة أساسنا. ما قمنا بتوضيحه، أولًا، هو أنه: **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، فنحن نفضل المزيد من السعادة على القليل من السعادة، لا لأنفسنا فحسب، بل للآخرين أيضًا. ثانيًا، أوضحنا أنه عندما يتعلق الأمر بالآخرين، فإننا لا نهتم بمقدار السعادة داخل الأشخاص فحسب، بل أيضًا بعدد الأشخاص الذين استفادوا. وأخيرًا، أوضحنا أننا نهتم بمحصلة السعادة بين الأفراد، مع الأخذ في الاعتبار كلًا من مقدار السعادة لكل شخص وعدد الأشخاص الذين استفادوا: **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، **فإننا** نفضل زيادة المقدار الكلي للسعادة لدى الناس.

نقول مجددًا: ما نقصده بـ«نحن» ليس كل إنسان على قيد الحياة. ما يهم أن «نحن» هذه كبيرة ومتنوعة للغاية، تتضمن أعضاء من جميع القبائل. بناء على هذا أحدس أنه لا توجد قبيلة في العالم لا يشعر أعضاؤها بالانجذاب إلى التفكير النفعي الموصوف أعلاه، وفيما يلي سأشرح السبب (نشجع علماء الأنثروبولوجي التجريبيين على النزول والتحقق**). لو كان ذلك صحيحًا -لو كان لدينا جميعًا (أو يمكن دفعنا لأن يكون لدينا) التزام بزيادة السعادة **لو تساوت كل الأمور الأخرى**- فسيكون لهذا آثار أخلاقية عميقة. إنه يعني أن لدينا أرضية أخلاقية مشتركة جوهرية للغاية**.

بالطبع، ما لدينا هنا هو مجرد التزام **افتراضي** بزيادة السعادة إلى أقصى حد، ينعكس في العامل المؤهل **لو تساوت كل الأمور الأخرى**. هذا العامل المؤهل هو الذي يجعل الأسئلة أعلاه مزعجة. لنفترض أن اثنين من **مسلسل ذا تويلايت زون** عُرض عليهما هذا الخيار: اضغطا الزر وعندها سيموت أحد الغرباء، بينما يحصل غريب آخر على 200 ألف دولار. هذا سيجعل الحلقة مملة للغاية. ذلك لأنه، في تلك النسخة يوجد شرط، **لو تساوت كل الأمور الأخرى**. القضية ليست تحقيق كسب كبير **لنا** مقابل خسارة أكبر لواحد **منهم**. ففي النسخة المزعجة لا يوجد فارق بارز بين الفائز والخاسر، ومن ثم يصبح تعظيم السعادة دون انحياز هو ما يسود على نحو قابل للتنبؤ ورتيب.

الآن افترض هذا الخيار: لو اخترت الزر (أ)، فسيعيش خمسة أشخاص ويموت واحد. لو اخترت الزر (ب)، فسيموت خمسة أشخاص ويعيش واحد. أيهما تختار؟ **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، بالطبع ستختار الزر (أ). لكن افترض أننا فعلًا نتحدث عن معضلة **جسر المشاة** (أو معضلة زرع الأعضاء). الآن كل الأمور الأخرى **لم تعد متساوية**. باستيفاء هذه التفاصيل، يبدو ضغط الزر (أ) (دفع الرجل من أعلى جسر المشاة) خطأ.

كما يوحي هذا المثال، يتوقف الكثير على هذا العامل المؤهل « **لو تساوت كل الأمور الأخرى**». لو أبقينا على هذا العامل المؤهل، فسيكون تعهدنا بتعظيم السعادة ملائمًا تمامًا، لكنه غير فاعل أيضًا. نحن جميعًا سعداء لزيادة السعادة إلى الحد الأقصى، ما دامت زيادتها لا تتعارض مع أمر آخر نهتم به. لو أسقطنا هذا العامل المؤهل **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، فسنصل إلى النفعية. سنصل إلى نظام أخلاقي مكتمل، أخلاق فوقية يمكن (بإعطائها معلومات حقيقية كافية) أن تحل أي خلاف أخلاقي. لكن عندما نُسقِط العامل المؤهل، فإن ما نربحه في «الاكتمال» نخسره في المَلاءَمة. فزيادة السعادة إلى الحد الأقصى تعني (أو يمكن أن تعني من حيث المبدأ) إتيان أفعال تبدو خاطئة أخلاقيًا، مثل دفع الناس أمام عربات الترولي.

سؤالنا الآن: هل يجب علينا إسقاط شرط **لو تساوت كل الأمور الأخرى**، ونهدف ببساطة إلى السعادة القصوى؟ أم أن هذا سيكون تبسيطًا مُخِلًّا؟ سوف نعالج هذا السؤال في الجزء الرابع. لكن أولًا، دعونا نتفحص الجزء الخاص بالعقل الأخلاقي الذي يعتقد أن زيادة السعادة إلى الحد الأقصى شيء رائع. دعونا نحاول فهم الآليات التطورية والمعرفية الكامنة وراء الخلفية النفعية المشتركة.

ما النفعية؟

نحن نعرف بالفعل الإجابة التي تقدمها كتب الفلسفة، لكن ليست هذه كل القصة. في الواقع، إنها فقط مجرد الطرف الفلسفي الظاهر من جبل جليد سيكولوجي وبيولوجي عائم موغل في العمق.

لسنا جميعا نفعيين، لا خلاف. لكننا جميعًا «نفهم» النفعية. نفهم لماذا تعد زيادة السعادة إلى الحد الأقصى، على الأقل في أحد جوانبها، أمرًا منطقيًا يجب الإقدام عليه. لماذا جميعًا نفهمها؟ لماذا توجد منظومة فلسفية أخلاقية تبدو منطقية للجميع؟ ولماذا تنجح أيضًا هذه الفلسفة المتاحة عالميًا، بطريقة أو بأخرى، في الإساءة إلى الحساسيات الأخلاقية عند الجميع؟ وكأن هناك جزءًا واحدًا من عقولنا يعتقد أن النفعية منطقية للغاية وأجزاء أخرى من عقولنا تتأذى منها بصورة مقذعة. المفترض أن هذا وضع مألوف.

يتطلب فهم النفعية إطارًا من المعالجة المزدوجة التي شرحناها في الفصل الثاني. لو أنني على صواب، فإن النفعية هي الفلسفة الأصلية native لـ **النظام اليدوي** البشري، وكل الاعتراضات على النفعية تسوقها في نهاية المطاف **الإعدادات التلقائية***. تبدو النفعية منطقية للجميع؛ لأن البشر جميعهم لديهم آلية النظام اليدوي نفسها بدرجة أو بأخرى. هذا هو السبب في أن النفعية ملائمة بشكل فريد لتكون بمنزلة أخلاقنا الفوقية، والسبب هو ما تمنحنا إياه من عملة مشتركة لا تُقدَّر بثمن.

أما إعداداتنا التلقائية، فهي في المقابل أقل بكثير من أن تكون متجانسة. فكما سبق أن أوضحنا في الفصل الثاني، نحن الرعاة لدينا جميعًا أنماط الإعدادات التلقائية نفسها، الانفعالات الأخلاقية نفسها، التي تتضمن مشاعر التعاطف، والغضب، والاشمئزاز، والشعور بالذنب، والخزي، والانزعاج من أشكال بعينها من العنف الشخصي. لكن المحفزات المحددة لانفعالاتنا الأخلاقية تختلف من قبيلة لأخرى، ومن شخص لآخر. على الرغم من هذا الاختلاف، تحتوي الإعدادات التلقائية لدى كل القبائل البشرية على شيء مشترك: ردود الأفعال الانفعالية الغريزية عند أي منا لا تكون نفعية دائمًا. ومن ثم فإن عقولنا الأخلاقية ذات المعالجة المزدوجة تجعل النفعية تبدو للجميع صائبة جزئيًا وليس كاملًا. فنحن **نصبح** نفعيين لأننا جميعًا لدينا النظام اليدوي نفسه، وجميعًا نشعر **بالاستياء**

من النفعية لأن لدينا إعدادات تلقائية غير نفعية. لماذا؟

استنادًا إلى ما عرفناه في الفصل الثاني («الآليه الأخلاقية»)، ليست مفاجأة أن إعداداتنا التلقائية غير نفعية. فقد كان الهدف من تطور عقولنا الأخلاقية هو مساعدتنا على نشر صفاتنا الوراثية أو الجينات، لا زيادة سعادتنا الجماعية إلى الحد الأقصى. بتحديد أكثر، تطورت عقولنا الأخلاقية لتحقق توازنًا بيولوجيًا ملائمًا بين أنانية الفرد (الأنا) والتعاون داخل جماعة (نحن)، دون الاهتمام بالناس الذين هم على الأرجح منافسون أكثر من كونهم حلفاء (هم). إذن، يجب أن نتوقع أن تكون أنواع حدسنا الأخلاقي، إجمالًا، أكثر أنانية، وأكثر قبلية مما هو ملائم للنفعية. لكن حتى لو كانت عقولنا تطورت لزيادة السعادة الجماعية إلى الحد الأقصى، فالإعدادات التلقائية، بحكم طبيعتها، أدوات كليلة، لكنها غير مرنة. وهكذا سيكون مفاجئًا للغاية لو أن إعداداتنا التلقائية قادتنا بشكل مستمر تجاه تعظيم السعادة، حتى لو كان ذلك هدفها البيولوجي، وهو في الواقع ليس كذلك. إعداداتنا التلقائية ليست نفعية، ولا يمكن توقع أن تكون كذلك.

إعداداتنا التلقائية ليست نفعية، أما أنظمتنا اليدوية فهي، لو كنت محقًا، نفعية. لم ذلك؟ أولًا، دعونا نتذكر من الفصل الخامس («الفعالية، والمرونة، العقل ذي المعالجة المزدوجة») ما النظام اليدوي الإنساني وما سبب تميزنا به في المقام الأول. لتنظر مجددًا في مشكلة اتخاذ قرار متى وماذا تأكل. الأكل بصورة عامة أمر جيد للحيوانات، ولهذا لدينا إعدادات تلقائية تجعلنا نميل إلى تناول الطعام. لكن بالطبع، في بعض الأحيان من الأفضل ألا نأكل، وذلك مع أخذ جميع الأمور بعين الاعتبار، حسب ما نعيشه من أوضاع. فنقول مجددًا، إنك قد تكون صيادًا تقتفي أثر حيوان ضخم ولا تمتلك من الوقت ما يجعلك تتناول ثمار التوت على الرغم من أنها لذيذة للغاية. النظام اليدوي هو الذي يمنحنا مرونة تجاهل إعداداتنا التلقائية (**التوت لذيذ!**) وبدلًا من ذلك نفعل أفضل ما يخدم أهدافنا على المدى الطويل (**فريسة ضخمة! طعام يكفي القرية كلها أسبوعًا!**). كذلك يمنحنا النظام اليدوي القدرة على وضع خطط كبيرة، وتصور الاحتمالات التي لا يمكن أن يوحي بها تلقائيًا أي شيء مما يحدث أمامنا. أود أن أؤكد على أن ما أسميه «النظام اليدوي» ليس شيئًا تجريديًا. إنه، مرة أخرى، مجموعة من الشبكات العصبية، مرتكزة في الأساس في قشرة الفص قبل الجبهي (PFC)، التي تُمكّن البشر من الانخراط في عمليات

تفسير وتخطيط واعٍ ومنظم. إنه ما يمكّننا، على عكس العناكب، من حل المشكلات المعقدة غير المألوفة.

لكن ما عملية حل المشكلات بالضبط؟ في لغة الذكاء الاصطناعي، يدور حل المشكلة السلوكية حول بلوغ حالة مستهدفة. يبدأ من يقوم بالحل بفكرة ما (تصور) عما يمكن أن يكون عليه المجتمع البشري، ثم كيف يعمل (يسلك) مع العالم كي يجعله على هذا النحو*. يعد منظم الحرارة، الثرموستات thermostat نوعًا غاية في البساطة من أنواع معالج المشكلات*. فلديه حالة مستهدفة (درجة الحرارة المرغوبة)، ولديه آليات تسمح له بالعمل على المجتمع البشري كي يبلغ هذه الحالة. الثرموستات مرن تمامًا. يمكنه تسخين الأشياء أو تبريدها. يمكنه التسخين والتبريد لفترات زمنية ملائمة، يضبط أداءها وفقًا لتقلب حالات درجات الحرارة. لكن كما تعمل أنظمة حل المشكلات، يظل الثرموستات بسيطًا للغاية وغير مرن. يمكنك بسهولة خداع الثرموستات، على سبيل المثال، بوضع شيء ساخن أو بارد في جهاز الاستشعار الخاص به.

إن أنظمة حل المشكلات متنوعة للغاية، لكن على المستوى الأكثر تجريدية، تتشارك جميعها في خصائص محددة. أولًا، جميعها تتعامل مع العواقب. الحالة المستهدفة هي عاقبة/ نتيجة، ربما تكون واقعية أو مرغوبة فحسب. وجميع نظم حل المشكلات تؤدي **أفعالا**، يقع اختيارها استنادا إلى **علاقاتها السببية** مع النتائج المرغوبة أو غير المرغوبة. بالتالي قد يقوم الثرموستات برفع درجة الحرارة (فعل) لأن رفع الحرارة سوف **يتسبب** في نتيجة مرغوبة (أن تكون درجة حرارة الغرفة اثنتين وسبعين درجة).

الثرموستات نظام لحل المشكلات يتسم بالبساطة لعدة أسباب. في أي وقت من الأوقات، لديه هدف واحد فقط: جعل درجة الحرارة الفعلية تعادل درجة الحرارة المطلوبة. بطريقة مماثلة، لديه «معتقد» واحد فقط عن الوضع الحالي للمجتمع البشري: تمثيله لدرجة الحرارة الحالية. الثرموستات يمكنه إنجاز أربعة أعمال مختلفة فقط (تشغيل أو فصل الفرن، تشغيل أو فصل مكيف الهواء)، و«يعرف» «يعلم» علاقتين سببيتين فقط: (1) مرتبطة بالفرن لرفع درجة الحرارة. (2) مرتبطة بمكيف الهواء لخفض درجة الحرارة. أخيرًا، يمكن للثرموستات أن يؤدي بعض الحسابات الداخلية، أبرزها تحديد ما إذا كانت درجة الحرارة أعلى، أو أقل، أو تعادل درجة الحرارة المطلوبة.

على الدرجة نفسها من بساطة الثرموستات، توجد أجهزة أخرى مفيدة وربما أكثر بساطة. على سبيل المثال جهاز استشعار الحركة لديه «معتقد» واحد فقط (يتعلق بما إذا كان هناك شيء يتحرك أو لا يتحرك) وفعل واحد (مهلًا! هناك شيء يتحرك!). يستطيع مستشعر الحركة أن يسهم في حل المشكلات (تأمين الأعمال الفنية في المتحف)، لكنه ليس في ذاته حلًا للمشكلات. إنه لا يفهم الحالة المستهدفة، ولا يعمل على المجتمع البشري حتى يشعر بأن الحالة المستهدفة تم بلوغها. مستشعر الحركة يبدي رد فعل، أو لا يبدي، اعتمادًا على ما يستشعره. إنه نظام رد فعل منعكس، إعداد تلقائي/ أتوماتيكي.

لسنا في حاجة إلى القول إن النظام اليدوي البشري أكثر تعقيدًا بكثير من الثرموستات. فالإنسان الواحد لديه العديد من الأهداف المختلفة، والعديد من المعتقدات المختلفة عن الوضع الحالي للمجتمع البشري، والعديد من الأفعال المتاحة المختلفة، والعديد من المعتقدات العامة المختلفة عن العلاقات بين الأفعال والأحداث في المجتمع البشري. مع ذلك يشارك عند حله المشكلات، «أنطولوجيا» الترموستات في خصائص أساسية، على المستوى الأكثر تجريدًا: عواقب، أفعال، معتقدات بشأن الوضع الحالي للمجتمع البشري، ومعتقدات عامة بشأن الكيفية التي يعمل بها المجتمع البشري -ذلك، بشأن العلاقات السببية بين الأفعال المحتملة والنتائج. لرؤية كيفية عمل هذا، دعونا نتأمل مشكلة لا يمكن حلها في الوقت الراهن إلا بواسطة العقل البشري.

افترض أنني أعرض عليك 10 آلاف دولار مقابل أن تقابلني في مكتب البريد في أكسفورد Oxford، مقاطعة مين Maine، الجمعة القادمة ظهرًا. قبل تلقي عرضي، يقوم عقلك بتشفير ثلاثة أشياء مختلفة: مجموعة من الأهداف المنتظرة، ومجموعة من الأفعال المحتملة التي تستطيع أداءها، ونموذج مُعد بعناية عن كيفية عمل المجتمع البشري. يأتي عرضي فيبدأ عقلك في العمل. باستخدام النموذج الخاص بك عن المجتمع البشري، سِوف تستنتج أنك، بالوصول إلى امتلاك 10 آلاف دولار إضافية سوف تحقق بسهولة أكبر بعضَ أهدافك الحالية. كذلك يخبرك نموذجك الخاص بكيفية عمل المجتمع البشري عن أن عرضي معقول، فعمل ما طلبته منك سوف يتسبب لك بالفعل في كسب 10 آلاف دولار. بالتالي ستحوّل قشرة الفص الجبهي كسب قيمة 10 آلاف دولار (يخصم منهم التكاليف المتوقعة)

إلى نتيجة/عاقبة الوصولِ إلى مقاطعة مين في الموعد والمكان المحددين.

بعد أن حددت هدفك الجديد، ستعول بعد ذلك على فهمك للعلاقات السببية في بناء خطة عمل. فلكي تنتقل جسديًا إلى أكسفورد ستحتاج إلى سيارة وربما بعض تذاكر الطيران. قد يتضمن ذلك تشغيل جهاز الكمبيوتر الخاص بك والضغط على سلسلة من الأزرار، وزيارة ميكانيكي سيارات، أو الالتماس من شقيقتك أن تعيرك سيارتها. التسلسل الدقيق لحركات الجسد التي تؤديها ستكون مُحكمة تمامًا ومحددة الوضع للغاية. لن ينجح في إتمام هذا المخطط لا مجموعة من الغرائز، ولا مجموعة الإعدادات التلقائية؛ لأنه لم يكن لأي كائن في تاريخ كوكبنا -ولا حتى أنت- تجربة مبنية على المحاولة والخطأ من شأنها أن تنقلك من منزلك إلى مكتب البريد في أكسفورد، وأنت مشروط بمجموعتك المتفردة من القيود اللوجيستية. لهذا فأنت في حاجة إلى نوع من النظام المعرفي، مختلف جذريًا، لإنجاز هذه المهمة؛ مخطط عملي ذي هدف عام، يمكنه في الوقت نفسه تبني هدف عشوائي واستخدام نموذج معقد للمجتمع البشري لوضع سلسلة من الأعمال المحددة المميزة التي من شأنها بلوغ ذلك الهدف. ذلك، جملة واختصارًا، هو ما تفعله قشرة الفص الجبهي عند البشر*.

إذن لماذا يعد النظام اليدوي الإنساني نفعيًا؟ لا أعتقد أنه نفعي **وراثيًا**. بالأحرى أعتقد أن النفعية هي الفلسفة التي يميل إلى تبنيها النظام اليدوي الإنساني، بمجرد أن يتسوق بحثًا عن فلسفة أخلاقية. إذن دعونا نعيد الصياغة: لماذا ينزع النظام اليدوي الإنساني إلى النفعية؟ نقول مجددًا، إن وظيفة النظام اليدوي هي بلوغ حالات مستهدفة، للوصول إلى **نتائج** مرجوة. بالنسبة لحلال مشكلات بسيط، مثل الثرموستات، لا يوجد لديه الكثير فيما يتعلق بتقييم النتائج. كل ما يهم الثرموستات هو ما إذا كانت درجة الحرارة مرتفعة جدًا، أم شديدة البرودة، أم ملائمة تمامًا. وإذا توخينا الدقة أكثر، لا تواجه الثرموستات أي **مفاضلات**. بالنسبة للثرموستات، لا يوجد شيء اسمه درجة حرارة جيدة بطرق وسيئة بطرق أخرى. أما اتخاذ القرار البشري فهو في المقابل يتعلق كلية **بالمفاضلات**.

مثل الثرموستات، تنتقي قشرة الفص الجبهي الخاص بك أفعالًا تتسبب في نتائج مرغوبة. لكنها لا تدفعك ببساطة إلى إتيان فعل ما بمجرد أن تتلمس مسارًا سلوكيًا تصل من خلاله حيث تريد أن تكون. لو كان لها أن تفعل ذلك، فقد تنفق 600 دولار مقابل كوب من الشاي المثلج. فقشرة الفص الجبهي

تضع في الحسبان كلًّا من قيمة الهدف وتكاليف تحقيقه. لكن يظل هذا أيضًا غير كاف مع سلوك تكيفي (adaptive behavior). لو كنت تشعر بظمإ شديد، فقد تكون على استعداد لدفع 8 دولارات من أجل كوب من الشاي المثلج. لكن ستكون حماقة أن تفعل ذلك لو كان في استطاعتك شراء نفس المشروب مقابل دولارين فقط من المتجر المجاور. وهكذا، لا تقارن قشرة الفص الجبهي عندك فوائد عمل معين (س) مع تكاليف هذا العمل فحسب، بل تقارن أيضًا شبكة تكاليف/فوائد عمل (س) بشبكة تكاليف/فوائد عمل (ص). وحتى ذلك لا يكفي مع سلوك تكيفي. لنفترض أن الشاي المثلج الذي ثمنه ثمانية دولارات يأتي معه شطيرة مجانية. أو افترض أن كبير المجرمين المحليين يفضل بشدة أن تبتاع الشاي المثلج من متجر ابن عمه بدلًا من المتجر المجاور الأرخص سعرًا. ومن ثم لا ينبغي عليك فقط أن تأخذ بعين الاعتبار التكاليف والفوائد المباشرة المرتبطة بشراء الشاي المثلج من كلا المكانين: بل ينبغي عليك أيضًا أن تأخذ بعين الاعتبار التكاليف والفوائد المرتبطة بأي آثار جانبية ناتجة عن اختيارك خيارًا ما بدلًا من الآخر. بل تصير الأمور أكثر تعقيدًا حين نعلم أن النتائج في الحياة الواقعية غير مؤكدة.

إذن، القائم بتخطيط العمل لتحقيق الهدف العام الخاص بك، بالضرورة، هو أداة غاية في التعقيد؛ لأنه لا يفكر في إطار النتائج فحسب، بل أيضًا في إطار المفاضلات التي روعيت في اختيار فعل دون آخر، استنادا إلى نتائجه المتوقعة، بما فيها الآثار الجانبية. بعبارة أخرى، النظام اليدوي الإنساني مُصمم لإحداث **نتائج مُثلى**، حيث تحدِّد «المُثلى» على ضوء الأهداف الجوهرية لمُتخذ القرار، أخذًا في الحسبان الآثار المتوقعة لفعل المرء، التي تتضمن كلًّا من الآثار المقصودة والآثار الجانبية المتوقعة (لا شك أن قرارات الناس ليست دائمًا مُثلى، ومن الممكن أن تحيد في أحيان كثيرة عن المثالية بطرق منهجية. لكن عادة ما تكون إعداداتنا التلقائية هي التي تؤدي إلى هذه الأخطاء المنهجية، وتفكير نظامنا اليدوي هو الذي يمكّننا من تمييز هذه الأخطاء بوصفها أخطاء*). من هنا يمثل الوصول إلى النفعية عملية من خطوتين، تعادل المقومين الرئيسيين للنفعية.

من عقلانية عامة إلى أخلاق نفعية

النظام اليدوي الإنساني، الكامن في قشرة الفص الجبهي، هو حلال المشكلات ذو الهدف العام، وهو كذلك محسّن النتائج. لكن ترى ما هو

المنتهى أو النتيجة المثالية؟ هذا السؤال يمكن فصله إلى سؤالين. الأول: مثالية بالنسبة لمن؟ الثاني: ما الذي يُعتبر مثاليًا لشخص بعينه؟ دعونا نبدأ بالسؤال الأول.

افترض أنك أناني قح وعثرت مع تسعة آخرين أنانيين مثلك على شيء ثمين قابل للاستبدال، مثلًا صندوق يحتوي على ألف عملة ذهبية لكل منها القيمة نفسها. وافترض أنكم جميعًا مقاتلون مهرة بنفس المستوى. لا أحد لديه أفضلية. بالطبع أنت تريد الذهب كله لنفسك. ماذا ينبغي أن تفعل؟ يمكنك البدء بالقتال، محاولًا تعجيز أكبر عدد ممكن من منافسيك. لكنك لو فعلت ذلك، فسيدافع منافسوك عن أنفسهم، وقد يشرع الآخرون في القتال أيضًا. ببدء القتال، يمكن أن ينتهي بك الأمر بنصيب وافر من العملات، لكن قد ينتهي بك الحال أيضًا خالي الوفاض، وربما بجروح بالغة، أو حتى ميتًا.

بالطبع يوجد حل واضح: يتقاسم الجميع العملات بالتساوي ويمضي كل إلى حال سبيله. لماذا بالتساوي؟ لأن التقسيم لو كان غير متساوٍ، فسيكون لدى الأشخاص الذين حصلوا على نصيب أقل مبرر للقتال: إذا كان من الممكن الحصول على نصيب أكبر -ومن الواضح أنه ممكن- فَلِمَ لا يقاتلون من أجله، أو يهددون بالقتال من أجله؟ إذا لم يكن هناك عدم تفاوت في القوة، فالتقسيم المتساوي هو الحل الوحيد المتوازن. بعبارة أخرى، ما يمكن أن نطلق عليه «التوزيع المنصف للموارد بين الناس يظهر طبيعيًا بين الناس -حتى بين هؤلاء غير العابئين بـ«الإنصاف»- عندما يكون هناك توازن قوى. وتلك إحدى الطرق للوصول إلى المقوم الجوهري الأول للنفعية، **عدم الانحياز***.

إليكم طريقة أخرى للوصول إلى عدم الانحياز، وصفها بيتر سينغر Peter Singer في كتابه **الدائرة المتسعة The Expanding Circle***. البشر ليسوا حياديين بالفطرة. إنهم يهتمون قبل كل شيء بأنفسهم، وأفراد عائلاتهم، وأصدقائهم، وبأعضاء آخرين داخل الجماعة. فالناس، على وجه العموم، لا يهتمون كثيرًا بالغرباء الصِرف. لكن في الوقت نفسه قد يصلون إلى تقدير الحقيقة التالية: إن الأشخاص الآخرين، بشكل أو بآخر، يحبون أنفسهم، وكفى. فهم أيضًا يهتمون قبل كل شيء بأنفسهم، وأفراد عائلاتهم، وأصدقائهم، إلى آخره. في نهاية الأمر، قد يصنع الناس قفزة معرفية، أو مجموعة من القفزات المعرفية، تبلغ ذروتها في فكرة

مثل هذه: «بالنسبة لي، أنا متميز. لكن الآخرين يرون أنفسهم متميزين كما أرى نفسي. لذلك لست متميزًا حقًّا؛ لأنني حتى لو كنت متميزًا فلست متميزًا بصورة متفردة. لا يوجد شيء يجعل اهتماماتي بصورة موضوعية أكثر أهمية من اهتمامات الآخرين».

بالطبع هذا الإقرار، في حد ذاته، لا يتبعه، كنتيجة لا بد منها، التزام بالنزاهة. قد يفهم الأوغاد العشرة أن مواقفهم متماثلة لكنهم مع ذلك يظلون غير منصفين. بعبارة أخرى، إدراك عدم وجود سبب **موضوعي** لتفضيل شخص لنفسه على آخرين لا يتبعه، كنتيجة لا بد منها، تخلي الشخص عن أسبابه **الموضوعية** لتفضيل نفسه*. لكن يبدو أننا، بطريقة أو بأخرى، ننجح في ترجمة هذه البصيرة العقلانية إلى تفضيل نزاهة حقيقية، ولو بدرجة ضعيفة. أشك في أن لهذه الترجمة علاقة بـ **التعاطف**، القدرة على الإحساس بما يشعر به الآخرون*. التعاطف الإنساني متقلب ومحدود، لكن قدرتنا على التعاطف قد توفر بذورًا انفعالية من شأنها، عندما تُروى بالتفكير المنطقي، أن تُزهر مثال الأخلاق النزيهة.

كي أكون أمينًا تمامًا، لا أعرف كيف يترسخ نموذج النزاهة أو الحيادية في العقول البشرية، لكنني واثق تمامًا من شيئين: الأول، أن نموذج الحيادية قد ترسخ داخلنا (نحن- المنخرطين- في هذا النقاش) لا بوصفه نموذجًا أكثر أهمية، بل بوصفه نموذجًا نستطيع أن نُقدر قيمته. فليس منا من يعيش تمامًا وفقًا للقاعدة الذهبية، لكننا جميعًا على الأقل «نفهمها». الشيء الثاني، أنني على ثقة من أن النموذج الأخلاقي للحيادية ظاهرة مرتبطة بنموذج يدوي. هذا النموذج من شبه المؤكد أن له جذورًا في الإعدادات التلقائية، في الشعور بالاهتمام بالآخرين، لكن انفعالاتنا الأخلاقية نفسها ليست قريبة البتة من الحيادية. يستطيع الكائن الذي لديه نظام يدوي، هو فحسب، التمكن من نموذج الحيادية. على غرار ما أشار إليه آدم سميث Adam Smith في القرن الثامن عشر، من أن فكرة أنك ستفقد إصبعك الأصغر غدًا من شأنها أن تبقيك مستيقظًا طوال الليل، لكنك قد تغط في النوم وأنت تعلم أن في الغد سيموت آلاف الأشخاص في مكان بعيد من جراء زلزال. وعلى الرغم من أننا -وتلك وجهة نظر سميث- ندرك أن وفاة آلاف بسبب زلزال أسوأ بكثير من فقدان شخص إصبعه، وبشاعة اختيار إصبع مقابل حياة آلاف الأبرياء. يتطلب هذا النمط من التفكير الأخلاقي نظامًا يدويًّا*.

هنا قد تتساءل: كيف يمكن ترجمة مشاعر، مثل التعاطف، إلى نموذج تجريدي مُحفز؟ أنا أيضًا أتساءل مثلك. لكن على كل حال، قد يكون هذا النوع من العمليات مألوفًا أكثر مما يبدو عليه. على سبيل المثال، فكّر مليًا في التناقض المألوف بين التسوق لشراء الطعام وأنت جائع والتسوق وأنت شبعان. من الممكن أن تكون القرارات البشرية للحصول على الغذاء قد تم تحفيزها مباشرة من الإعدادات التلقائية، كما هي في الحيوانات الأخرى. لكن قد يحتمل أيضًا أن تتناول الطعام وأنت متخم تمامًا، في وقت تكون فيه فكرة تناول أي شيء، حتى لو نوتيلا، غير مُشهية بالمرة. في ظل ظروف كهذه، ستكون خياراتك مختلفة بعض الشيء، ربما خيارات أفضل، لكن يظل من الممكن إنجاز المهمة. كيف يكون هذا ممكنًا؟ لا شك أن قرارات التسوق التي تتخذها حينما تكون متخمًا مرتبطة بإعداداتك التلقائية، بشهيتك البهيمية. حتى وأنت متخم، تميل إلى شراء أشياء تعجبك وتتجنب أشياء لا تعجبك. لكن يظل التسوق في حالة التخمة يعني أنك لا تستطيع التعويل مباشرة على شهيتك البهيمية. بدلًا من ذلك فإن التفضيلات «الساخنة» التي نشأت من إعداداتك التلقائية تُرجمت إلى إدراكات «هادئة» يمكن تمثيلها بصورة أكثر واقعية في النظام اليدوي. حين تكون متخمًا، تعرف أنك تحتاج إلى شراء النوتيلا لأجل الأسبوع المقبل بالطريقة نفسها التي تعرف أن تالاهاسي هي عاصمة ولاية فلوريدا.

من الممكن أن تكون قراراتك بالشراء قد بعدت عن شهيتك البهيمية بطرق أكثر تعقيدًا. قد تتسوق لأناس آخرين، مستبدلًا تفضيلاتهم بتفضيلاتك أنت. في التسوق لأناس آخرين، لن تتأثر قراراتك بما يعجبك ويعجب الآخرين فحسب، بل بحسابات رياضية تتعلق بعدد الأشخاص الذين عليك إطعامهم. وبالمثل، عندما تتسوق لنفسك ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار الإطار الزمني الذي تتسوق من أجله (هل أحتاج إلى نوتيلا تسد حاجة أسبوع أو عام؟). ومن ثم فإن العقل البشري يمكنه، بطريقة أو بأخرى، أن يتلقّى قيمًا نشأت بإعدادات تلقائية ويترجمها إلى حالات تحفيزية تكون عُرضة للتأثر بتفكير منطقي واضح ومناورات كمية. نحن لا نعلم بدقةٍ كيف يحدث هذا، لكنه يحدث بوضوح.

دعونا نُلخص: أولًا، النظام اليدوي البشري، بالفطرة، هو نظام تفكير يرتكز إلى حساب التكلفة والفائدة ويسعى إلى تحقيق نتائج مُثلى. ثانيًا، النظام اليدوي البشري قابل للتأثر بمفهوم الحيادية. أوكد أن هذه

الحساسية ليست مرتبطة بقبيلة ما. إذ إن أعضاء أي قبيلة يستطيعون فهم الفكرة وراء القاعدة الذهبية. ضع هذين الشيئين معًا وسيكون لدينا النظم اليدوية التي تطمح، بدرجة من الكمال، إلى تحقيق نتائج مثالية من منظور نزيه ومحايد، ومنح ثِقل متساو للناس أجمعين.

لنتوجه الآن إلى سؤالنا الثاني: ما الذي يُعد مثاليًا لشخص بعينه؟ ما الذي يجعل النتائج جيدة أو سيئة بالنسبة لك، أو لي، أو لأي شخص آخر؟ لقد حاولنا الإجابة على هذا السؤال سابقًا في الفصل السادس («فكرة رائعة») عن طريق ممارسة لعبة متكررة عن «لماذا تهتم بذلك؟». على سبيل المثال، معظم الناس يهتمون بالمال. لكن أي خير يمثله المال؟ يسمح لك بشراء أشياء، مثل النوتيلا والأجهزة الذكية. لكن لماذا تريد تلك الأشياء؟ مجددًا، التفكير الطبيعي هو، لو اقتفيت أثر هذه السلاسل المتعلقة بالقيمة طوال الطريق حتى النهاية، ستجد اهتمامًا بجودة الخبرة -بالنسبة للسعادة، مُفسرة على نطاق واسع، سواء كانت سعادتك أم سعادة شخص آخر. كما ذكرتُ، هذه النتيجة ليست حتمية، لكنها من المؤكد نتيجة طبيعية. علاوة على ذلك، إنها نتيجة بإمكان أي أحد «فهمها». إنها حقيقة مؤكدة أننا جميعًا لدينا **الكثير** من سلاسل القيم التي تنتهي بالسعادة. نحن جميعًا نفعل أشياء لأننا نستمتع بها وحسب، ونتجنب جميعًا عمل أشياء لمجرد أننا لا نستمتع بها. بعبارة أخرى، نحن جميعًا نُقدر القيمة الجوهرية لسعادتنا وسعادة بعض الأشخاص الآخرين على الأقل، كما تبين الأزرار التي نحن على استعداد للضغط عليها. وهذه أيضًا ظاهرة مرتبطة بالنظام اليدوي، حتى وإن كانت تبدأ بإعدادات تلقائية. نحن جميعًا نوافق بوعي على فكرة أن السعادة لها قيمة جوهرية. ولا أحد منا يقول: «لنزيد من سعادة شخص ما؟ ما عليك أن ترغب في **ذلك**؟».

من الممكن تلخيص النفعية في ثلاث كلمات: **تعظيم السعادة بنزاهة**. الشق الخاص بـ«التعظيم» يأتي من النظام اليدوي البشري، الذي يعد بطبيعته أداة للتعظيم. أزعم أن هذه قضية قياسية عالمية داخل كل عقل بشري سليم. شق «السعادة» يأتي من فهم ما هو مهم بالنسبة لنا كأفراد. قد لا تكون السعادة -سعادتك أو سعادة آخرين- الشيء الوحيد الذي نقدره كشيء جوهري باعتبارها غاية في ذاتها، لكنها بالتأكيد واحدة من الأشياء الرئيسية التي نقدرها فعليًا. وأزعم أيضًا أن هذه قضية عالمية، أو أقرب كثيرًا إلى أن تكون هكذا. الجميع «يفهم» أن السعادة مهمة، والجميع يستطيع

بقليل من التفكير أن يرى أن السعادة موجودة في العديد من الأشياء الأخرى التي نُقدرها، إن لم تكن جميعها. أخيرًا، يأتي مفهوم «عدم التحيز» من إدراك فكري من نوع ما. قد يأتي من إدراك أن الحلول غير المتحيزة كثيرًا ما تكون ثابتة. أو ربما يأتي من عمل نوع من القفزة المعرفية الأخلاقية عندما يتعارض التعاطف مع إدراك أن لا أحد استثنائي بشكل موضوعي. لا أحد منا حيادي بصورة حقيقية، لكن الجميع يشعر بجاذبية عدم التحيز كمفهوم أخلاقي. هذا أيضًا عالمي، أو قريب بما يكفي لأن يكون كذلك.

بالتالي، إذا كنتُ على صواب، فالنفعية فكرة استثنائية، ويكون كل من بنثام ومل قد فعلا شيئًا غير مسبوق في تاريخ الفكر. لقد قاما بانتزاع الفلسفة الأخلاقية من دائرة الإعدادات التلقائية، بعيدًا عن قيود تواريخنا البيولوجية والثقافية، وسلموها، بالكامل تقريبًا، إلى نظام حل مشكلات ذي هدف عام داخل العقل. بخصوص النظام اليدوي فهو لا يأتي مصحوبًا بفلسفة أخلاقية، لكن بإمكانه خلق فلسفة إذا ما تم تلقيحه بقيمتين أخلاقيتين يمكن الوصول إليهما في جميع الأحوال: السعادة، وعدم التحيز. يُقدم هذا المزيج نظامًا أخلاقيًا متكاملًا وفي متناول أعضاء كل القبائل. وهذا بدوره يمنحنا مخرجًا من الشرَك، يمنحنا نظامًا لتجاوز رؤانا المتضاربة عن الحقيقة الأخلاقية. فربما لا تكون النفعية هي الحقيقة الأخلاقية، لكنها، في اعتقادي، الأخلاق الفوقية التي نبحث عنها.

لكن الغالبية العظمى من الخبراء يعارضون بشدة. إذ يفكر معظم فلاسفة الأخلاق في النفعية بوصفها من مخلفات القرن التاسع عشر القديمة. يقولون إن النفعية ساذجة إلى حد بعيد. من المؤكد أنها تمسك بشيء مهم مرتبط بالأخلاقية، لكنها في إمبرياليتها واختزالها للصواب والخطأ في صيغة من سطر واحد، كما يقولون، تقع في خطأ رهيب وفظيع.

ما مشكلة النفعية؟

لقد صادفنا قبل الآن اعتراضًا قويًا: في بعض الأحيان يبدو الفعل الذي ينتج عنه أفضل.العواقب (تم قياسه من حيث السعادة أو من نواحٍ أخرى) خطأ صرفًا وحسب. وهنا يمكن للمثال التقليدي عن معضلة **جسر المشاة**، الذي يُستخدم فيه شخص بوصفه مصدًا بشريًا لإيقاف الترولي، أن يعزز الصالح العام.

كما أشرت سابقًا، يمكنك أن تحاول تجنب هذه المشكلة برفض فرضيات المعضلة: ربما لن ينجح دفع الرجل. ربما ستصنع سابقة سيئة للغاية. وهلم جرا. إذا كان هذا ما تعتقده، فمن المؤكد أنك توصلت إلى شيء مهم. يوجد حقًّا شيء مشكوك في صحته وغير واقعي بشأن حالة **جسر المشاة**. لكن رجاءً قاوم هذا الإغراء الآن؛ لأن حالة جسر المشاة كانت بقصد توضيح فكرة أكبر ينبغي علينا أخذها على محمل الجد: في بعض الأحيان فعل ما ينتج عنه أفضل النتائج يبدو خطأ بصورة واضحة للغاية. إن تصورنا صحة هذا الافتراض، على الأقل في بعض الأحيان، فبماذا يخبرنا هذا؟

يعتقد العديد من فلاسفة الأخلاق أن معضلة **جسر المشاة** تؤكد على خلل أساسي في التفكير النفعي. مرة أخرى، الشكوى الأكثر شيوعًا بشأن النفعية أنها تبخس قدر **حقوق** الناس. يقول العديد من النقاد إنه من الخطأ تمامًا استخدام شخص ما كمصدٍّ بشري لإيقاف الترولي، وهذا صحيح حتى لو كان استخدامه بتلك الطريقة سوف يقدم نتائج أفضل. هذا نقاش مقنع للغاية، ولا ينتهي عند هذا الحد.

وفقًا لجون رولز John Rawls*، أكثر نقاد النفعية تأثيرًا، تُعد النفعية مبدأ بائسًا لتنظيم مجتمع، وبدرجة كبيرة ولنفس السبب تُعتبر مبدأ بائسًا لاتخاذ قرار ما إذا كان يجب دفع الرجل أم لا. كان بنثام ومِل من بين أوائل المعارضين للعبودية، وهذا منسوب إليهما. غير أنهما وفقًا لرولز، لم يعارضاها بما **يكفي**. يعارض النفعيون العبودية لأنهم يعتقدون، في الحقيقة، أن العبودية تخفض بدرجة كبيرة المجموع الكلي للسعادة. لكن، رولز يتساءل، ماذا لو كانت العبودية تزيد السعادة إلى الحد الأقصى؟ هل ستصبح العبودية حينئذٍ صوابًا؟ لنفترض أن 90% من البشر بمقدورهم زيادة سعادتهم عن طريق استعباد الـ 10% المتبقية. ولنفترض أن المكاسب التي تحققت في السعادة للمُستَعبِدين الـ 90% كبيرة بما يكفي لتوازن خسائر أولئك الذين استُعبِدُوا. يبدو أن النفعية تُقر هذا الظلم الفادح مثلما تُقر دفع الرجل من فوق جسر المشاة من أجل الخمسة الآخرين. يبدو أنها ليست رائعة جدًّا.

على نحو مشابه، تُقر النفعية ما ينظر إليه البعض على أنه إجهاض تام للعدالة الجنائية. لنتذكر حالة القضاة والجماهير في الفصل الثالث: ماذا لو كانت الطريقة الوحيدة للحيلولة دون حدوث أعمال شغب عنيفة

هي تلفيق تهمة لشخص بريء وإدانته؟ يعتقد العديد من الناس -بصورة واضحة، الأمريكيون أكثر من الصينيين- أن هذا سيكون خطأ رهيبًا. لكن النفعي سيقول إنه أفضل شيء يمكن القيام به، اعتمادًا على التفاصيل.

ما يزيد الطين بِلّة، في الحالات المذكورة أعلاه، تبدو النفعية رخوة للغاية، بما يسمح لنا بسحق حقوق الآخرين. لكن في حالات أخرى تبدو النفعية متطلبة من الناحية الأخلاقية بصورة مفرطة، لدرجة أنها تطأ حقوقنا الخاصة. وهذه المتطلبات النفعية ليست افتراضية. في الواقع، أنت، غالبًا، تعيش في واحدة من هذه الحالات الآن.

وأنت تقرأ هذا، يوجد الملايين من الناس في أشد الحاجة إلى الغذاء، والماء، والدواء. وأكثر بكثير يفتقرون إلى سبل الوصول للتعليم، والحماية من الاضطهاد، والتمثيل السياسي، وأمور أخرى مهمة يعتبرها الأغنياء أمرًا مفروغًا منه. على سبيل المثال، وأنا أكتب الآن، توفر أوكسفام أمريكا Oxfam America، منظمة مساعدات دولية تحظى بتقدير كبير، المياه النظيفة، والغذاء، والصرف الصحي، وأشكالًا أخرى من الدعم الاقتصادي لأكثر من 300 ألف من المدنيين العالقين في الصراع الدائر في إقليم دارفور في السودان. تبرع صغير لأوكسفام أمريكا -أقل من 100 دولار- يمكن أن يُحدث فارقًا كبيرًا لأحد أولئك الأشخاص. كثيرًا ما تسمع أن بإمكانك إنقاذ حياة شخص ما «ببضعة دولارات قليلة فقط». وفقًا لمنظمة أعطِ بسخاء Give Well، منظمة أسسها مُحللان ماليان سابقان تقوم بتقييم فعالية كافة المنظمات الخيرية، مثل هذه التقديرات تقلل بصورة كبيرة من (متوسط) التكلفة الحقيقية لإنقاذ حياة شخص. لكنهم يقولون إن المرء يستطيع أن يتوقع إنقاذ حياة مقابل 2.500 دولار*، آخذين في الحسبان جميع التكاليف والأمور غير المستقرة. تلك ليست «بضعة دولارات قليلة»، لكنها إلى حد بعيد في متناول يد الناس من الطبقة الوسطى، وحتى بعض الفقراء، بمرور الوقت.

دعنا نقول إن بإمكانك إنقاذ حياة شخص ما بإعطاء 500 دولار مرة واحدة في العام خلال الأعوام الخمسة القادمة، أو أنك وأربعة أصدقاء يمكنكم عمل الشيء نفسه في التو. ودعنا نقول إن لديك هذا العام 500 دولار كنت تخطط لإنفاقها على نفسك، ليس على شيء أنت في حاجة إليه فعلًا، لكن على شيء للمتعة فحسب، على سبيل المثال رحلة للتزحلق بدلًا من رحلة للتخييم أقل تكلفة. لِمَ لا تتبرع بدلًا من ذلك إلى أوكسفام أو

مؤسسة ضد الملاريا Against Malaria Foundation (AMF)،* التي منحتها مؤسسة أعط بسخاء أعلى تقييم كمؤسسة خيرية؟

أؤكد أن التفاصيل الشخصية المقدمة هنا (ترقية مستوى الرحلة الترفيهية أم التبرع بـ 500 دولار لمؤسسة خيرية) لا تمثل أمرًا أساسيًّا. لو كنت لا تملك فعلًا مبلغ 500 دولار يمكنك الاستغناء عنه، لنقل إذن 50 دولارًا، أو 10 دولارات (يمكنك عمل الكثير من الخير، حتى لو كنت لا تستطيع إنقاذ حياة شخص ما بنفسك). إذا كنت غير مهتم بالتزحلق، فاستبدل ترفك اللطيف غير الضروري: سوشي بدلًا من شطيرة بسيطة، استبدل خزانة ملابسك القديمة العملية تمامًا بشيء أكثر عصرية، إلى آخره. بصورة مماثلة، لو أن أوكسفام ومؤسسة ضد الملاريا ليستا في مرتبة عالية في قائمتك الخاصة بالمؤسسات الخيرية، فاستبدل بهما أي منظمة خيرية تخدم الناس الأشد احتياجًا منك. النقطة بالغة الأهمية هنا: لو كنت تقرأ هذا الكتاب، من المحتمل أن يكون في مكان ما في ميزانيتك دخل فائض حقًّا، مال تنفقه على نفسك يمكنك بدلًا من ذلك إنفاقه على أناس لديهم، دون ذنب من جانبهم، احتياجات أكبر بكثير من احتياجاتك. لذا لمَ لا تنفق ذلك المال عليهم؟

هذا السؤال طرحه في الأصل بيتر سينغر، فيلسوف نفعي ووريث لتراث بنثام ومل. فالطرح النفعي للعطاء بسيط: الذهاب للتزحلق بدلًا من التخييم (أو أي شيء آخر) قد يزيد من سعادتك، لكن التزحلق لا يقارن بالزيادة في السعادة التي يحصل عليها طفل إفريقي فقير من ماء نظيف، وغذاء، ومأوى. وذلك فضلًا عن السعادة التي ستنالها أم الطفل من عدم مشاهدة طفلها يتضور جوعًا أو وهو يقضي نحبه من مرض قابل للعلاج. ومن ثم، تقول النفعية، يجب عليك أن تنفق ذلك المال في مساعدة الناس الأشد احتياجًا* بدلًا من إنفاقه على رفاهيتك الشخصية.

تبدو هذه حجة جيدة. في الواقع، إنها كذلك، وسوف أدافع عنها في الفصل العاشر. لكن أخْذ هذه الحجة بجدية يشير إلى استنتاج راديكالي من الصعب تقبله. دعنا نتفق على أنه ينبغي عليك التبرع بالخمسمئة دولار الخاصة بك إلى أوكسفام أو مؤسسة ضد الملاريا بدلًا من إنفاق ذلك المال على نفسك. ماذا عن الخمسمئة دولار التالية؟ نفس الحجة لا تزال قائمة. العالم لا يزال مليئًا بالبشر البائسين، ولا يزال بإمكانك تحرير شيك آخر. سوف يستمر نزيف النفعية حتى تتبرع بكل دخلك الزائد عن حاجتك

-حيث يشير «الزائد» إلى كل الدخل الذي تحتاجه لتعظيم قدرتك على التبرع للناس الأفقر منك. تطلب منك النفعية بوضوح أن تُحول نفسك إلى **مضخة للسعادة**. لا يبدو هذا رائعًا جدًّا لمعظم الناس.

(ويؤسفني القول إن هذه الأمور ليست الآثار الوحيدة غير الرائعة المنسوبة للنفعية**).

كفكرة مجردة، تبدو النفعية منطقية تمامًا، وإن لم تكن صحيحة بصورة واضحة. ترى لماذا قد نرغب أساسًا في جعل العالم أقل سعادة مما يمكن أن يكون عليه؟ كذلك، عندما نتأمل في الرعاة الجدد من منظور منفصل ومحايد، يبدو واضحًا أنه يجب على القبائل المتحاربة تنحية أيديولوجياتها الخاصة جانبًا، وأن تكتشف النهج الأنجع في المراعي الجديدة، ثم تعيش بهذا النهج. لكن، عندما نطبق التفكير النفعي عمليًّا على مشكلات محددة بعينها*، سيبدو منافيًا للعقل بكل ما في الكلمة من معنى. ستطلب منا النفعية، على الأقل من حيث المبدأ، أن نستخدم الناس كمصدات بشرية لإيقاف الترولي، وأن نستعبدهم، وكذلك ارتكاب ما يجهض العدالة الجنائية، وتحويل أنفسنا إلى مضخات للسعادة.

إذن ماذا ينبغي علينا أن نفهم من النفعية؟ هل هي الأخلاق الفوقية التي نبحث عنها، معيار عقلاني مستند إلى قيم مشتركة نستطيع من خلاله حل خلافاتنا الأخلاقية؟ أم هي تبسيط مفرط مضلل للأخلاقية التي، إذا أُخذت على محمل الجد، تؤدي إلى نزعة أخلاقية غير منطقية؟ للإجابة على هذه الأسئلة، نحتاج إلى فهم أفضل لسيكولوجية الأخلاق. تخبرنا انفعالاتنا الغريزية أن النفعية في بعض الأحيان تخطئ الأمور بصورة فظيعة. هل تعكس ردود الأفعال الانفعالية المستحثة من أحشائنا حقائق أخلاقية أكثر عمقًا؟ أم أنها تعكس فقط عدم مرونة إعداداتنا التلقائية؟ بعبارة أخرى، هل المشكلة في النفعية أم فينا **نحن**؟ يستطيع العلم الجديد الخاص بالمعرفة الأخلاقية مساعدتنا في الإجابة على هذه الأسئلة.

أيها القراء، احذروا: الفصلان التاليان يمثلان عملًا شاقًا، لكنهما ضروريان لإتمام أسانيد هذا الكتاب. الاعتراضات التقليدية على النفعية بديهية للغاية. لسوء الحظ، أفضل الردود على هذه الاعتراضات ليست بديهية على الإطلاق. إنها تتطلب تفهمًا علميًّا للآلية الأخلاقية الكامنة خلف هذه الاعتراضات وقدرًا مناسبًا من الحجة الفلسفية. هذان الفصلان أيضًا يغوصان بنا في أعماق العالم الخاص بالمعضلات الفلسفية الافتراضية، إنه

عالم قد لا يفضل بعض القراء زيارته. (للأسف، قيمة الأسئلة الافتراضية باعتبارها أدوات تلقي الضوء على العالم الحقيقي لا تحظى بالتقدير العريض الذي تستحقه*، لكن ذلك موضوع فلسفي فوقي مؤجل لوقت آخر).

إذا كنت قد اقتنعت بأن النفعية تعتبر أخلاقًا فوقية جيدة للرعاة العصريين، يمكنك تخطي الفصلين التاليين ولتذهب مباشرة إلى الجزء الخامس. حيث سنعود في الفصلين الأخيرين من الكتاب إلى مشكلات العالم الحقيقي التي تُقسمنا ونطبق الدروس التي تعلمناها. لكن أولًا، إذا أردت أن ترى دفاع النفعية ضد الإدانات التي يطلقها منتقدوها، فمن فضلك واصل القراءة، وكن مستعدًا لممارسة نظامك اليدوي**.

الجزء الرابع
قناعات أخلاقية

الفصل التاسع

أعمال تحذيرية

في ذلك السجال المشؤوم الذي دار في المدرسة الثانوية، في جاكسونفيل Jacksonville، بفلوريدا، وجدتني أمام حقيقة قبيحة حول النفعية: إن تعزيز الصالح العام، على الأقل من حيث المبدأ، يمكن أن يعني القيام بأشياء تبدو رهيبة، خاطئة بشكل مفزع: حصد أعضاء الناس ضد إرادتهم، ودفع الأبرياء أمام عربات الترولي المسرعة، وما إلى ذلك. لهذا ليس من المدهش أن كثيرًا من الناس، خاصة فلاسفة يتسمون برصانة التفكير، قد استنتجوا أن هناك ما هو أكثر من ثنائية الصواب والخطأ في موضوع تعظيم السعادة.

في هذا الفصل والذي يليه، نواجه هذا التحدي مباشرة، حيث نستخدم استراتيجيتين عامتين، سنطلق عليهما **التوفيق (accommodation)** **والإصلاح (reform)***. أهدف، من خلال مناقشة استراتيجية التوفيق، إلى إظهار أن تعظيم السعادة لا يترتب عليه بالفعل أي آثار منافية للعقل كما يمكن أن يبدو. بعبارة أخرى، إن الإجابات التي يقدمها النفعيون بالفعل في العالم الحقيقي تتفق بوجه عام مع الفطرة السليمة. ولدينا، على سبيل المثال، أسباب وجيهة كثيرة تجعلنا نعتقد أن دفع الأشخاص من فوق الجسور وسرقة أعضائهم، حتى مع توفر أفضل المقاصد، من غير المحتمل أن يؤديا، على المدى الطويل، إلى تحقيق الصالح الأعم* في العالم الواقعي.

تعتبر النفعية، على الرغم من ذلك، أكثر من مجرد تأكيد فلسفي على الفطرة السليمة. لا يمكن أن يكون لدى القبائل الأخلاقية في العالم طبعات مختلفة من الفطرة السليمة، وهنا تكمن مأساة أخلاق الفطرة السليمة. لا يمكن أن تكون الأخلاق القبلية في العالم جيدة بالقدر

نفسه، من وجهة النظر النفعية، وهذا يعني أن النفعية يجب أن تكون متعارضة مع بعض صور الفطرة السليمة على الأقل. أتذكر أن الفلسفة النفعية ظهرت في بريطانيا في القرن التاسع عشر، بوصفها مبرزًا للإصلاح الاجتماعي. وكانت الدعوة للإصلاح آنذاك تعني تحدي الحكمة التقليدية، ولممارسة هذا التحدي بفعالية كان ينبغي على المصلح أن يشرح سبب خطأ الحكمة التقليدية، وذلك على الرغم من جاذبيتها. على سبيل المثال، جادل ستيورات مِل ضد الحكمة الشائعة في عصره، التي كان مفادها أن المرأة مساوية للرجل فكريًّا. بني مِل طرحه بشكل خاص على أن الدونية الفكرية الواضحة التي تعانيها المرأة* يمكن تفسيرها من خلال قلة الفرص المتاحة لها في التعليم.

تعتبر حجة مِل مثالًا لسجال يكشف حقيقة الواقع، ويوضح كيف يمكن لشيء غير صحيح أن يبدو كما لو كان صحيحًا حقًّا. في هذا الفصل والفصل التالي، ستعكس استراتيجيتنا الإصلاحية منطق مِل، للكشف عن حقيقة الحقائق الأخلاقية الظاهرة. وبشكل أكثر تحديدًا، سوف نستخدم العلم لسبر عمق حدسنا الأخلاقي المناهض لمذهب النفعية، وفهم سبب كون هذا الحدس مفيدًا وسبب أنه لا يتسم بأي مرونة ومن ثم لا يصلح أن يكون الحكم الأخير في تعريف الصواب والخطأ*.

إن إعداداتنا التلقائية، وأنواع حدسنا الأخلاقي، يمكن أن تؤدي إلى إخفاقنا بطريقتين. أولًا، يمكن أن تكون **مفرطة الحساسية**، وتستجيب للأشياء التي، بعد إمعان التفكير، لا تبدو ذات صلة بالأخلاق. على سبيل المثال، أظهرت الأبحاث -مع الأسف- أن أحكام هيئة المحلفين في قضايا عقوبة الإعدام غالبًا ما تكون حساسة تجاه العرق الذي ينتمي إليه المتهم*، وهو عامل نعتبره اليوم (نحن المشاركين في هذا النقاش) غير ذي صلة بالناحية الأخلاقية. يمكن أيضًا أن تكون الإعدادات التلقائية ضعيفة الحساسية، ومن ثم تفشل في الاستجابة للأشياء التي، بتأملها، يتبين لنا أنها متعلقة بالجانب الأخلاقي. على سبيل المثال، قد تصدر هيئة المحلفين حِكمها دون أن تراعي بشكل مناسب سن المتهم وقت ارتكاب الجريمة، وهي مسألة نعتبرها اليوم ذات بعد أخلاقي.

فيما يلي، سنرى أدلة على صعوبة الاعتماد في كلا النوعين على حدسنا الأخلاقي المناهض للنفعية. سنبدأ مع النوع الأخلاقي الافتراضي المفضل لدينا من المشكلات الجذابة والمحيرة في آن، معضلات عربة الترولي. في

وقت لاحق، سأشرح كيف أن تفاعل أمعائنا مع الموضوعات الافتراضية مرتبط بمشكلات العالم الحقيقي (لقد أجرينا بعضًا من ذلك بالفعل. لنتذكر دراسة القرار الأخلاقي لدى الأطباء المعالجين مقابل اختصاصيي الصحة العامة، راجع الفصل الرابع).

الضغط على أزرار أخلاقية

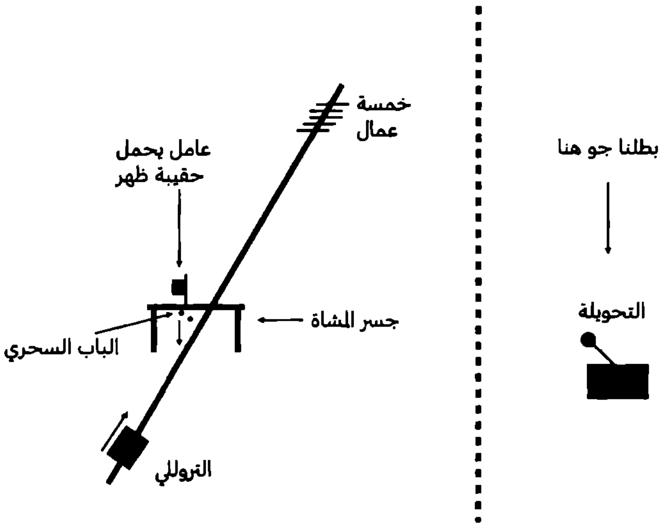
دعونا نراجع الوقائع الأساسية للعربة: في الإجابة على حالة تبديل الاتجاه، استحسن معظم الأشخاص الضغط على مفتاح **التحويلة** ليحول اتجاه العربة بعيدًا عن خمسة أشخاص لتصدم شخصًا واحدًا. وفي التفاعل مع حالة **الجسر**، فإن معظم المشاركين لا يوافقون على الدفع بالرجل من فوق جسر المشاة إلى مسار العربة، حيث تتم مقايضة حياة واحدة مقابل خمسة. القضية السيكولوجية هنا: لماذا نجد من المقبول مبادلة حياة واحدة مقابل خمس حيوات في حالة **التحويلة** ونرفضها في حالة **الجسر**؟

توصلنا إلى إجابة جزئية في الفصل الرابع. أن لدينا ردًّا انفعاليًا تلقائيًا يجعلنا نرفض دفع الرجل من فوق الجسر، لكن ليس لدينا استجابة انفعالية مماثلة مع فكرة الضغط على **التحويلة**. غير أننا، في كلتا الحالتين، ننخرط في تفكير نفعي قوامه حساب التكلفة والفائدة («من الأفضل إنقاذ خمسة أرواح مقابل روح واحدة»). لكن فقط في حالة **الجسر**، نجد أن الاستجابة الانفعالية عادةً ما تكون قوية بما يكفي للتغلب على تفكيرنا النفعي (انظر الشكل 4-3، في الفصل الرابع).

نذكّر أنفسنا مجددًا، أن تفسير هذه المعالجة المزدوجة قد دعمته دراسات تستخدم التصوير الوظيفي للمخ، والمرضى العصابيين الذين يعانون من خلل انفعالي، والمقاييس الفسيولوجية للاستثارة الانفعالية والحث الانفعالي والتلاعب التي يشوش التفكير بالنظام اليدوي (ضغط الوقت، تشتيت المهام الثانوية)، والتلاعب الذي يشوش الصور المرئية، وكذلك استبيانات الشخصية والاختبارات المعرفية والتدخل بالعقاقير (انظر الصفحات 28 - 121). لكن يظل هذا التفسير، على أية حال، تفسيرًا جزئيًا فحسب: معضلة **الجسر** أكثر جاذبية من الناحية الانفعالية من معضلة **التحويلة**، لكن لماذا؟ ما الذي يجعل معضلة **الجسر** تضغط على

أزرارنا الانفعالية؟

قبل أن نصل إلى الإجابة الصحيحة، يجدر بنا مراجعة البرهان المقدم ضد إجابة خاطئة، لكنها جذابة للغاية، حول ما يجري في معضلة الترولي، وهي إجابة سبق أن أشرنا إليها: في حالة **التحويلة** من المرجح أن **ينجح** تحركنا لإنقاذ الخمسة. لكن في حالة **الجسر** يحتمل وقوع آلاف الأخطاء. هل يمكن لجسم الشخص أن يوقف العربة بالفعل؟ ماذا لو أن الرجل لم يسقط في النقطة التي تعترض مسار العربة؟ ثالثًا، ماذا لو قاوم ورجع إلى الخلف؟ وهلم جرا. بمعنى آخر، كما ذكر سالفًا، هناك العديد من الأسباب النفعية الجيدة للضغط على **التحويلة** -دونًا عن دفع الرجل- في العالم الحقيقي. وعلى الرغم من أن هذا صحيح بلا شك، فإن الأدلة تشير إلى أن ذلك ليس هو السبب الذي يجعل المشاركين يقولون لا في حالة دفع الرجل. إذا كان قول «لا للدفع» يستند إلى تفكير واقعي من حيث التكلفة والمنفعة، فلماذا يقل احتمال أن يقول الأشخاص الذين يحرزون نقاطًا أعلى في أحد اختبارات «التأمل المعرفي»: لا للدفع؟ وما الذي يجعل المفحوصين، عند وضعهم تحت ضغط الوقت، أكثر عرضة لقول لا؟ ولماذا يكون الأشخاص الذين يعانون من الخلل الانفعالي، ومن لديهم مخيلة بصرية متوافقة، هم الأقل احتمالًا أن يقولوا لا؟ وهلم جرا. تخبرنا هذه النتائج أن رد فعلنا السلبي على دفع الرجل يأتي من رد فعل انفعالي غريزي وليس من حسابات دقيقة مفرطة في الواقعية عن التكلفة والعائد. (توجد أدلة أخرى من التجارب على وشك أن أعرضها، قمنا فيها بالضبط التجريبي لتوقعات المفحوصين المرتبطة بالعالم الواقعي**). لذلك إذا كان رد الفعل الناتج عن الانفعالات الغريزية، بدلًا من التفكير النفعي الواقعي، يجعلنا نعارض الدفع، فما الذي إذن يستحث رد الفعل هذا غريزيًا؟



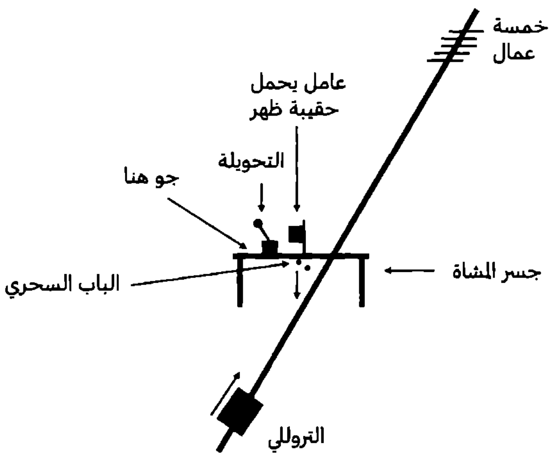
الشكل 9-1: معضلة جسر المشاة عن بعد.

بالرجوع إلى الفصل الرابع، وصفنا حالات مثل حالة **الجسر** بوصفها «شخصية»، وحالات مثل حالة **التحويلة بوصفها** «غير شخصية». وهذا يشير إلى نظرية يمكننا اختبارها من خلال مقارنة نسخ متعددة من حالة **الجسر**، تختلف في «شخصانية personalness» الفعل الضار*. يمكننا البدء بمقارنة حالة **الجسر** الأصلية بحالة أخرى يحدث فيها الضرر عن طريق ضغط زر عن بعد، كما في حالة **التحويلة**. وسنسمي هذه الحالة **جسر المشاة عن بعد**.

في حالة **جسر المشاة عن بعد**، يمكن لبطل روايتنا جو Joe، الضغط على تحويلة يفتح بابًا سحريًا في جسر المشاة، مسقطًا العامل في مسار العربة معترضًا سيرها، مما يؤدي إلى توقف حركتها وإنقاذ الخمسة الآخرين (انظر الشكل 9-1). في إحدى الدراسات التي استخدمت فيها حالة الجسر الأصلي، وافق 31 في المئة من المبحوثين على إجراء الدفع من أجل إنقاذ الخمسة. وقد قدمنا حالة جسر المشاة عن بعد لمجموعة منفصلة من الأشخاص المتماثلين، ووافق 63 في المئة، مما ضاعف تقريبًا عدد القرارات

النفعية. هذا يشير إلى أن هناك في الواقع شيئًا يشبه «الطابع الشخصي» يسهم في الأمر.

تختلف حالة الجسر عن بعد عن الحالة الأصلية في أن البطل هنا في مكان بعيد عن الضحية، وتختلف أيضًا في أنه لا يلمس الضحية. فهل لذلك صلة بالمسافة، أو باللمس، أو بكليهما؟ لمعرفة ذلك، يمكننا استخدام حالة **الجسر التحويلة** (انظر الشكل 9-2). وهي تشبه حالة جسر المشاة عن بعد، باستثناء أن زر التحويلة موجود على جسر المشاة مباشرة بالقرب من الضحية.

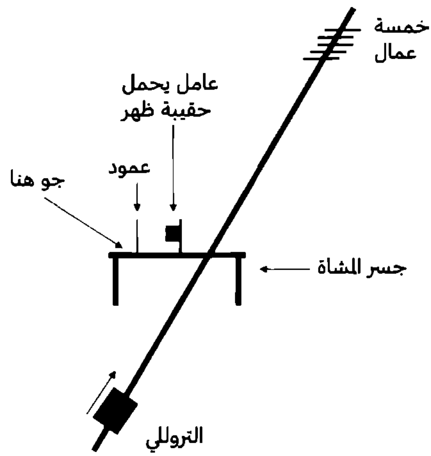


الشكل 9-2: معضلة الجسر التحويلة

في تلك الحالة وافق 59 في المئة من المبحوثين على الفعل النفعي. هذا يتوافق إلى حد كبير مع ما رأيناه في حالة **الجسر عن بعد**، ولا يشكل أي اختلاف من الناحية الإحصائية. ومن ثم، يظهر أن تأثير المسافة المكانية ضئيل أو معدوم. وفي المقابل، ما يبدو مهمًا هنا هو اللمس*.

لكن حتى هنا توجد تفسيرات عديدة. في حالة **جسر المشاة**، وليس في حالة **جسر التحويلة**، الفاعل يلمس الضحية. لكنه كذلك يفعل شيئًا آخر

أكثر دقة. يستخدم عضلاته مباشرة مع الضحية. **يدفع** الضحية. لنسمِّ هذا تطبيق **القوة الشخصية** (**personal force**). وللتمييز بين اللمس واستخدام القوة الشخصية، سوف نستخدم حالة **عمود جسر المشاة** (انظر الشكل 9-3). يشبه ذلك حالة جسر المشاة الأصلية، إلا أن الفاعل هنا يدفع الضحية بواسطة عمود خشبي. وبالتالي، لدينا حالة تطبيق للقوة الشخصية، لكن دون لمس*.



الشكل 9-3: معضلة جسر المشاة العمود

لدينا هنا 33% من المصوتين موافقون على دفع الضحية، هذا تدهور كبير*. إنهم قرابة نصف عدد الأشخاص الذين يوافقون في حالتي **جسر المشاة عن بعد وجسر المشاة/التحويلة**. الأكثر من ذلك أن هذه الموافقة البالغة 33 بالمئة لا تختلف إحصائيًا عن موافقة الـ 31 بالمئة التي حصلنا عليها في حالة جسر المشاة الأصلية.

إذن يبدو أن هناك اختلافًا نفسيًا مهمًا بين حالة **الجسر** وحالة **التحويلة** يتعلق بـ«شخصانية» الضرر، وبشكل أكثر تحديدًا باستخدام القوة الشخصية -الدفع مقابل ضغط التحويلة.

من منظور معياري نجد أن الشيء المثير للاهتمام حول القوة الشخصية هو أنها ليست شيئًا يمكن أن نعتبره، عند التفكير، ذا صلة بالأخلاق. قد تكون رغبة شخص ما في التسبب في ضرر، باستخدام القوة الشخصية، ذات صلة عند تقييم شخصيته -أي أنك ستفكر حقًّا في أنه شخص أقل استعدادًا لقتل شخص ما بيديه مباشرة بدلًا من أن يفعل ذلك عن بعد أو بطريقة غير مباشرة (**التوفيق***)- لكن هذا لا يعني «أن استخدام القوة الشخصية بالطبع يمكن أن يجعل الفعل خاطئًا بدرجة أكبر **(الإصلاح)**. فكر في الأمر على هذا النحو: لنفترض أن صديقًا يتصل بك من فوق جسر للمشاة طالبًا مشورة أخلاقية: «هل ينبغي أن أقتل شخصًا واحدًا لأنقذ خمسة آخرين؟». وقتها لن تقول: «حسنًا، هذا يتوقف على... ما إذا كنت ستدفع به بنفسك، أو يمكن أن تسقطه بضغطة تحويلة؟». الواضح أن الآلية البدنية ليست، في حد ذاتها، ذات صلة بالجانب الأخلاقي، لكنها تبدو ذات صلة من الناحية السيكولوجية.

هذا بالضبط ما تتوقعه نظرية المعالجة المزدوجة. نحن نعلم من جميع العلوم الموصوفة في الفصل الرابع أن الإعداد التلقائي، استجابة انفعالية حدسية (intuitive)، هو ما يجعلنا نستنكر فعل دفع الرجل في حالة **الجسر**. ونعرف من الفصل الخامس أن هذه الإعـدادات التلقائية هي وسائل إرشادية جامدة نوعًا ما، ومن ثم فإن من المحتمل ألا تكون محل ثقة، على الأقل في بعض السياقات. لكن على أي أساس لا يمكن الاعتماد على هذه الإعدادات التلقائية؟

وفقًا لما استعرضناه حتى الآن، لا يمكننا التأكيد. إذ قد يكون لدينا هنا إعداد تلقائي منخفض الحساسية: ربما يكون إسقاط الرجل من خلال باب سحري أمرًا خاطئًا بالفعل، لكن نظرًا لأن هذا الإجراء لا ينطوي على عملية دفعه مباشرة فإننا لن نكون منتبهين بشكل كافٍ. أو ربما يكون هذا الإعداد التلقائي شديد الحساسية: عملية الدفع صحيحة حقًّا لكن إعدادنا التلقائي يشعر بقلق كبير بخصوص الضرر الذي سوف يصيب الشخص الذي سيتم دفعه، وذلك مقارنةً بالضرر الأكبر البالغ خمسة أضعاف والذي يمكن تجنبه عن طريق الدفع. سنعود إلى هذا السؤال لاحقًا. النقطة المهمة، في الوقت الحالي، هي أن إعداداتنا التلقائية، بطريقة أو بأخرى، يمكن أن تضللنا.

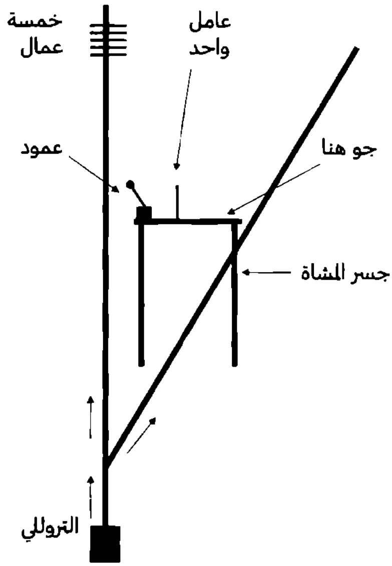
الوسائل والآثار الجانبية

هناك فارق آخر مهم بين حالة **التحويلة** وحالة **الجسر**، أشرنا إليه في الفصل الرابع. إنه التمييز بين الضرر الناجم عن الوسيلة المستخدمة لتحقيق الغاية والضرر الناجم عن **الآثار الجانبية**. في حالة **الجسر** نتحدث حرفيًا عن **استخدام** شخص لإيقاف العربة، لكن في حالة **التحويلة** تُقتل الضحية، لا بوصفها هدفًا للعملية بل بوصفها أثرًا جانبيًا، «أضرار ملازمة/ ثانوية». تتمثل إحدى طرق التفكير في هذا الاختلاف في تخيُّل ما يمكن أن يسفر عنه. ماذا يحدث إذا كانت الضحية تختفي بطريقة سحرية. في حالة **الجسر**، سيؤدي اختفاء الضحية الى إحباط الخطة: لن يكون هناك كابح للعربة. أما في حالة **التحويلة** فسيكون اختفاء الشخص الوحيد على المسار الجاني بمنزلة هبة من السماء.

للتمييز بين الوسيلة/الأثر الجانبي تاريخ طويل في الفلسفة، يعود على الأقل إلى القديس توما الأكويني (1225-1274م)، الذي وضع أطر «عقيدة الأثر المزدوج Double Effect»، التي تعد أصل «عقيدة الأثر الجانبي Side Effect». إذ وفقًا لعقيدة الأثر المزدوج، من الخطأ إلحاق الأذى بشخص ما كوسيلة لتحقيق غاية معينة، لكن قد يكون مسموحًا بإلحاق الأذى بشخص ما كأثر ثانوي سعيًا وراء تحقيق نهاية طيبة. وبالمثل، كما أشرنا في الفصل الرابع، يقول كانط إن القانون الأخلاقي يتطلب منا أن نعامل الناس «دائمًا كغاية وليس أبدًا كمجرد وسيلة».

يلعب اختلاف الآثار الجانبية الناجمة عن استخدام وسائل معينة دورًا مهمًا في العالم الحقيقي، بداية من القانون الجنائي إلى أخلاقيات علم الأحياء/ البيولوجيا، إلى قواعد الحرب الدولية. على سبيل المثال، التمييز بين الآثار الجانبية التي تحدثها الوسيلة هو معيار التمييز بين «القصف الاستراتيجي» و«القصف الإرهابي». إذا قصف المرء المدنيين كوسيلة للحد من معنويات العدو فهذا قصف إرهابي يحظره القانون الدولي*، أما إذا قصفت أحد مصانع الذخيرة، مع العلم أن المدنيين القاطنين بالقرب منه سوف يُقتلون «كضرر لا يمكن تفاديه»، فهذا القصف استراتيجي، وهو أمر ليس ممنوعًا بصفة مطلقة. وبالمثل، تُميز الجمعية الطبية الأمريكية* بين إنهاء حياة مريض بأمراض مزمنة عن قصد بإعطائه جرعات كبيرة من مسكنات الألم (ممنوع) وفعل الشيء نفسه بقصد تخفيف الألم، بينما من المعلوم أن أثر العقاقير سيُنهي حياة المريض (غير ممنوع بالضرورة).

هل إعداداتنا التلقائية حساسة في تمييز الآثار الجانبية عن الوسائل؟ وهل يمكن أن يفسر ذلك تفاعلاتنا مع معضلات العربة المختلفة؟ لاكتشاف ذلك يمكننا مقارنة حالة **الجسر** الأصلية بحالة مماثلة حدث فيها الضرر كأثر جانبي. فلننظر في حالة **الاصطدام بعائق**:



الشكل 9.4: معضلة الاصطدام بعائق.

هنا تندفع عربة الترولي مباشرة في اتجاه خمسة أشخاص، وهناك مسار جانبي به شخص واحد. ومثل حالة **التحويلة**، يمكن للمرء أن ينقذ الأشخاص الخمسة عن طريق الضغط على تحويلة من شأنها أن تجعل العربة تنعطف إلى مسار آخر جانبي. لدينا بطل الرواية، جو، شخص يسير مترجلًا على جسر للمشاة مرتفع وضيق يعلو مسار الترولي. التحويلة التي تغير مسار العربة موجودة في الجهة الثانية من جسر المشاة، وللأسف يوجد شخص آخر، عامل، يتوسط المسار بين جو والتحويلة. لإنقاذ الخمسة يحتاج جو للوصول إلى مفتاح التحويل بأقصى سرعة ممكنة. وهو يعلم أنه

إذا ركض بسرعة فسيصطدم في طريقه بالشخص الآخر ويسقطه من فوق الجسر مما يؤدي إلى وفاته. في هذه الحالة، كما في حالة الجسر الأصلية، يكون الإجراء الضار شخصيًا بالكلية. جو يصدم العامل مسقطًا إياه من فوق الجسر بقوته الشخصية. لكن في هذه الحالة، بخلاف حالة **الجسر**، تتعرض الضحية للأذى كأثر جانبي، مثل الضرر الذي يصعب تفاديه. فلو قدر أن يختفي العامل الفرد بطريقة سحرية، فسيكون ذلك خبرًا سارًا للجميع.

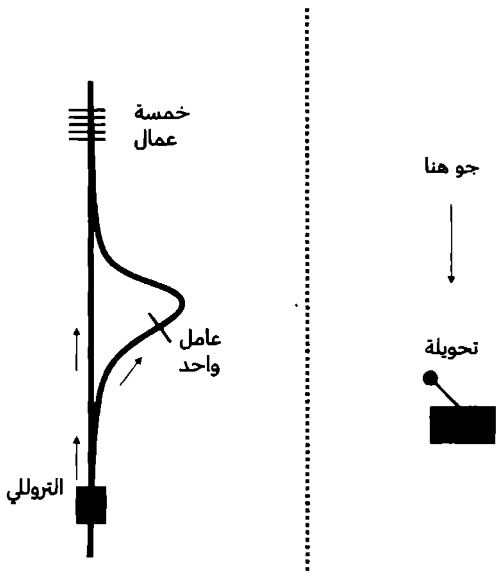
وافق 81% من المصوتين على إنقاذ جو للأشخاص الخمسة مع العلم بأن هذا سيؤدي إلى وفاة العامل كأثر جانبي. إنه معدل قبول مرتفع للغاية، أكثر بكثير من نسبة 31 بالمئة موافقة التي حصلنا عليها في حالة جسر المشاة. والأكثر من ذلك أن معدل موافقة 81 في المئة ليس بعيدًا (وليس مختلفًا إحصائيًا) عن حجم الموافقة البالغ 87 في المئة الذي حصلنا عليه في حالة **التحويلة**. وبالتالي يبدو أن إعداداتنا التلقائية حساسة للغاية للتمييز بين الوسيلة والآثار الجانبية، وهذا العامل يمكن أن يفسر لماذا يقول المبحوثون نعم لحالة **التحويلة** ولا لحالة **الجسر***.

لعلكم تتفقون معي أن الأمر في سبيله أن يبدو تبرئة لإعداداتنا التلقائية. يعتبر تمييز الوسائل/ الآثار الجانبية، على نطاق واسع، ذا صلة بالجانب الأخلاقي. ويبدو أن حدسنا الأخلاقي يتتبع هذا التمييز جيدًا، حيث يقول لا عندما تتعرض الضحية للضرر كوسيلة (**الجسر**، **عمود الجسر**)، ونعم عندما تتعرض الضحية للتأثير الجانبي لضرر لا يمكن تفاديه (**التحويلة**، **الاصطدام بعائق**). لكن يظل هناك خلل. المفحوصون يوافقون في الغالب على الإجراءات المتخذة في حالات **الجسر عن بعد والجسر/ التحويلة**، بنسبة تصويت حوالي 60 في المئة نعم، على الرغم من أن هذه الحالات تنطوي على استخدام جسد عامل كمصدّ كابح لسير العربة. ومن ثم تصبح الأمور أكثر خللًا.

في الأيام الأولى لتجربة التفاعلات الفلسفية مع عربة الترولي، قدمت جوديث جارفيس طومسون Judith Jarvis Thomson نسخة من الحالة التالية، التي سنطلق عليها اسم حالة الانعطاف الالتفافي* (**loop case**). تشبه حالة **التحويلة**، باستثناء أنه يوجد هنا انعطاف لمسارات جانبية تعيد العربة إلى المسار الرئيسي كما هو موضح في الشكل (9-5).

في تلك النسخة، إذا لم يكن الشخص «الضحية» موجودًا في المسار

الجانبي فستعود العربة مرة أخرى إلى المسار الرئيسي مندفعة باتجاه الأشخاص الخمسة. وبعبارة أخرى، عندما يضغط المرء **التحويلة** في هذه الحالة، فإنه يستخدم الشخص الضحية وسيلة لإنقاذ الأشخاص الخمسة، ككابح للعربة (إذا لم يكن الشخص موجودًا هناك، فلن تكون هناك فائدة من الضغط على زر التحويلة*). ومع ذلك، فإن 81 في المئة من الأشخاص الذين اختبرناهم وافقوا على استخدام مفتاح التحويلة*. ومن ذلك يتبين، في بعض الأحيان على الأقل، أن استخدام جسم شخص ما، كمصد كابح لعربة، أمر مقبول من الناحية الأخلاقية.

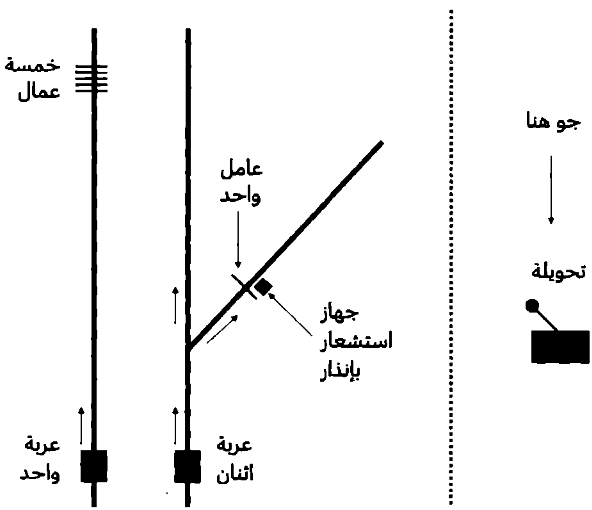


الشكل 9-5: حالة الانعطاف الالتفافي

لدينا فيما يلي حالة أخرى تثير مشكلة فيما يتعلق بالتمييز بين الوسائل في علاقتها بما تحدثه من آثار جانبية (لينتبه المتخصصون المتشددون في مجال الترولوجي. هذه الحالة تثير أيضًا مشكلة في «مذهب الأثر ثلاثي الأبعاد* Doctrine of Triple Effect»). في هذه الحالة، التي سندعوها

حالة التنبيه بالاصطدام (collision alarm)، نجد أن آلية الضرر مماثلة لآلية حالة **التحويلة** الأصلية، لكن الضحية تعرضت للضرر كوسيلة (انظر الشكل 9-6).

إليكم كيف تعمل تلك الحالة: لدينا عربتا ترولي. العربة الأولى تندفع في اتجاه خمسة أشخاص، وإذا لم يطرأ أي شيء آخر، فإن هؤلاء الناس سيموتون. العربة الثانية تسير في مسار مختلف ولا يوجد شيء في طريقها. يمكن أن يضغط جو مفتاح تحويلة من شأنه تحويل اتجاه العربة الثانية إلى طريق جانبي. على هذا الطريق الجانبي هناك شخص، وبجانب هذا الشخص جهاز استشعار متصل بنظام إنذار. إذا ضغط جو على مفتاح التحويلة، فسيتحول اتجاه العربة إلى الطريق الجانبي وتصدم الشخص الموجود هناك. وقتئذٍ أيضًا سيرصد جهاز الاستشعار حدوث تصادم ويطلق إنذارًا. ما إن ينطلق جهاز الإنذار ينقطع التيار الكهربائي عن نظام عربات الترولي بالكامل. سيؤدي انقطاع تيار الكهرباء عن النظام بالكامل إلى قطع التيار كذلك عن العربة الأولى، وبالتالي منعها من قتل الأشخاص الخمسة. النقطة الحرجة هنا هي أننا، مجددًا، ندهس الضحية كوسيلة لإنقاذ الخمسة.



الشكل 9-6: حالة إطلاق الإنذار بواسطة الارتطام.

وافق ستة وثمانون في المئة من أفراد عينة البحث على تنفيذ هذا الإجراء النفعي في تلك الحالة، وهذا ما يشبه تقريبًا (دون اختلاف إحصائي) نسبة الـ 87 في المئة الذين وافقوا على الإجراء نفسه في حالة **التحويلة الأصلية***. وهكذا، هنا أيضًا، يوافق المشاركون على قتل واحد لإنقاذ خمسة، على الرغم من أن قتل الضحية يحدث كوسيلة لإنقاذ آخرين.

ماذا يجري هنا؟ لقد حددنا عاملين يؤثران على الأحكام الحدسية للمشاركين في معضلة العربة: إذا كانت الضحية تصاب من خلال التطبيق المباشر للقوة الشخصية (صدمها مباشرة في مقابل الضغط على مفتاح التحويلة)، أو إذا كانت تتعرض للضرر كوسيلة إنقاذ مباشرة في مقابل أن يكون صدمها قد حدث كأثر جانبي (أن تستخدم كمصد كابح للعربة مقابل أن تصدم كضرر سينجم ولا يمكن تفاديه). لكن تأثير هذه العوامل غير متناسق. أحيانًا تكون القوة الشخصية مهمة جدًا (كما هي في حالة **الجسر والتحويلة** مقابل **الجسر والعمود**)، لكنها في أحيان أخرى لا تكون مهمة (كما هي في حالة **التحويلة** مقابل **الاصطدام بعائق**). وبالمثل، في بعض الأحيان يكون عامل الوسيلة/التأثير الجانبي مهمًا للغاية (كما هو في حالة **الاصطدام بعائق** [بجسد الضحية -م] مقابل حالة **الجسر** الأصلية)، لكنه في بعض الأحيان لا يهم (كما في حالة **التحويلة** مقابل **الدوران وإنذار التصادم**). لماذا تكون هذه العوامل مهمة في بعض الأحوال وليس في جميع الأحوال؟

لو أمعنت النظر عن قرب، فسترى أن الجمع بين هذين العاملين أمر مهم. إذا كنت تؤذي شخصًا باستخدام القوة الشخصية لكن الضرر يحدث كأثر جانبي، فإن هذا لا يبدو سيئًا جدًا (**الاصطدام بعائق**، موافقة 81 بالمئة). وإذا آذيت شخصًا كوسيلة لكن دون استخدام القوة الشخصية ضده، فإن ذلك مقبول بدرجة ما (**الانعطاف الالتفافي**، 81 بالمئة؛ **إنذار التصادم**، 86 بالمئة). لكن إذا آذيت شخصًا كوسيلة مع استخدام القوة الشخصية، فإن هذا الإجراء يبدو خاطئًا لمعظم الأشخاص (جسر المشاة 31 بالمئة، استخدام عمود في دفعه من فوق الجسر 33 بالمئة). وبالتالي يبدو أن إيقاع الضرر كوسيلة باستخدام القوة الشخصية هو مزيج سحري** (من الناحية الفنية، هذا عبارة عن تفاعل، مثل التفاعل بين دوائين: تأثير تناول الدوائين كمزيج واحد أكبر من تناولهما كل على حدة).

لنكتف الآن من عربات الترولي. لنأخذ لحظة للتفكير في أهمية هذه

النتائج. نحن نحاول معرفة ما إذا كان حدسنا الأخلاقي جديرًا بالثقة في هذه الحالات. هل هو بالفعل جدير؟ يبدو أنه ليس كذلك إلى حد كبير، لسبب محدد، أحكامنا (في بعض الأحيان) تتسم بالحساسية تجاه استخدام القوة الشخصية (الدفع مقابل التحويلة)، ويبدو أن هذا الأمر غير متعلق بالأخلاق. الظاهر أن الحدس الأخلاقي لدينا يتتبع التمييز بين الوسائل والآثار الجانبية، لكن في حدود معينة. يبدو أن حساسيتنا الإيجابية تجاه الوسيلة والآثار الجانبية مرتبطة بحساسيتنا السلبية تجاه استعمال القوة الشخصية*.

لدينا هنا سؤال آخر مهم. من الواضح أن الفرق بين الدفع وضغط التحويلة لا يتعلق بالأخلاق. ومع ذلك، إذا سألت فيلسوفًا أخلاقيًا موثوقًا به، فسيقول لك إن الفرق بين الضرر كوسيلة والضرر كآثار جانبية هو مسألة أخلاقية. لماذا؟ لماذا يفترض أن يكون قتل شخص كخسارة جانبية، مع علمنا التام أنها سوف تقع، أفضل من قتل شخص كوسيلة لتحقيق الغاية؟ على أية حال، عندما تُقتل كأضرار جانبية، تكون قد مت. والشخص الذي قتلك عرف أيضًا أنك ستموت على يده (لاحظ أننا نتحدث عن الآثار الجانبية المتوقعة، كما في حالة التحويلة، وليس الحوادث العارضة). إن فكرة أن قتل شخص كوسيلة أسوأ من قتل شخص كآثار جانبية، هي فكرة موجودة منذ زمن بعيد، بل وتحظى بالاحترام على نطاق واسع. لكن في حدود علمي -وبقدر ما يعلم الجميع- فإن عقيدة «التأثير المزدوج» الموقرة ليس لها أي مبرر أكثر من كونها مدعومة (ليس بشكل مطلق) من بعض الحدس لدينا. في الواقع، الناس في جميع أنحاء العالم يصدرون أحكامًا (تفتقر إلى الدقة) تتفق مع مبدأ/عقيدة التأثير المزدوج[24]، بينما لا يعرفون شيئًا عن هذه العقيدة*. هذا ما يفيد بأن الأحكام الحدسية تأتي أولًا، وأن العقيدة هي مجرد ملخص منظم (غير متقن) لتلك الأحكام الحدسية. بمعنى آخر، إن التمييز «المبدئي» بين الضرر كوسيلة والضرر كآثار جانبية لا يبرر أحكامنا الحدسية. على العكس من ذلك، فإن الحدس الأخلاقي لدينا هو الذي يبرر هذا المبدأ*.

إذن من أين تأتي هذه الأحكام الحدسية؟ لماذا نشعر أن إيذاء شخص

(24) يعرف أيضا بقاعدة أو عقيدة التأثير المزدوج، وتختصر في الإنكليزية غالبا بـ *DDE* أو *PDE* وهو عبارة عن مجموعة من المعايير الأخلاقية التي دافع عنها الفلاسفة المسيحيون وغيرهم لتقييم جواز التصرف عندما يكون تصرف المرء خلاف التصرف الشرعي (على سبيل المثال، تخفيف ألم مريض مصاب بمرض عضال) مما قد يسبب تأثيرًا ينبغي على المرء تجنبه كالبقاء في حالة تخدير أو التعجيل بالوفاة. وأول مثال معروف للتأثير المنطقي المزدوج هو معاملة توما الأكويني مع مسألة الدفاع عن النفس وما تفرضه من قتال كما في أعماله: الخلاصة اللاهوتية ***Summa Theologica***. [المترجم].

كوسيلة هو (على الأغلب) أسوأ من إيقاع الأذى بشخص كأثر جانبي متوقع؟ فيما يلي سأقدم نظرية تشرح لماذا تكون عقولنا الأخلاقية حساسة للتمييز بين الوسيلة/الأثر الجانبي. وإذا كانت هذه النظرية صحيحة، فإنها تلقي بظلال شك جدية على الشرعية الأخلاقية لمبدأ التأثير المزدوج، التي -كما ذكرت أعلاه- هي أساس الكثير من سياسات العالم الحقيقي، تلك السياسات التي تقرر حياة وموت الناس كل يوم.

قصر النظر النموذجي

أسمي هذه النظرية بفرضية قصر النظر النموذجي (modular myopia). فهي تمزج بين النظرية الخاصة بعملية ازدواج الحكم الأخلاقي، والنظرية الخاصة بكيفية تمثل عقولنا للتصرفات والأفعال. فرضية قصر النظر النموذجي هي الفكرة الأكثر تعقيدًا التي سأقدمها في هذا الكتاب. ولتسهيل المضي قدمًا سأقوم أولًا بتلخيص فكرتها العامة، ثم -في الأقسام التالية- أشرحها بمزيد من التفصيل.

إليكم الفكرة العامة: أولًا، يوجد في أدمغتنا نظام معرفي فرعي «وحدة نمطية module»، وهو يراقب خططنا السلوكية ويطلق جرس الإنذار الانفعالي عندما نفكر في إيذاء الآخرين**. ثانيًا، يتسم نظام الإنذار هذا بـ«**قصر النظر**»؛ وذلك لأنه **لا يرى الآثار الجانبية الضارة**. تفحص هذه الوحدة النمطية خطط العمل، وتبحث عن الأضرار، لكن هذه الوحدة الفاحصة لا تستطيع، لأسباب سأشرحها بعد قليل، «رؤية» الأضرار التي ستحدث كآثار جانبية للأعمال التي خططنا القيام بها. لكنها في المقابل ترى الأحداث الضارة فقط التي تم التخطيط لها كوسيلة لتحقيق هدف معين. وهكذا فإن فرضية قصر النظر النموذجي تفسر نزعتنا الحدسية إلى التمييز بين الوسائل والآثار الجانبية، لكن ضمن حدود القيود المفروضة على النظام الفرعي المعرفي، وهو وحدة نمطية مسؤولة عن تحذيرنا من ارتكاب أعمال عنف أساسية. هذه القيود تجعلنا عميانًا **انفعاليًا** -وليس معرفيًا- عن أنواع معينة من الأذى. يفترض أن تبدو هذه الفكرة، من أننا يمكن أن نكون في حالة عمى **انفعالي** دون أن يعني هذا أننا عميان معرفيًا، فكرة مألوفة. كما سأوضح الآن، فإن هذه الثنائية تخص نظرية «المعالجة المزدوجة» عن الحكم الأخلاقي.

يثير هذا الوصف الموجز لفرضية قصر النظر النموذجي سؤالين كبيرين. أولًا: لماذا يجب أن يكون لدى العقل البشري نظام يراجع خطط العمل ويبحث عن الضرر الكامن؟ في القسم التالي سوف أشرح سبب وجود مثل هذا الجهاز في رؤوسنا. ثانيًا: لماذا يجب أن تعمل هذه الوحدة قصيرة النظر بهذه الطريقة تحديدًا؟ الشيء المدهش في فرضية الوحدة النمطية قصيرة النظر، كما سأشرح بإيجاز، هو أنها تنتج بشكل طبيعي من نظرية المعالجة المزدوجة عن الحكم الأخلاقي، إلى جانب نظرية بسيطة حول كيفية تمثيل أدمغتنا لخطط العمل.

لماذا لسنا مرضى نفسيين؟

لماذا تحتاج العقول البشرية إلى مفتش يراجع خطة العمل؟ الفرض العلمي الذي أسوقه في هذا الموضوع هو الآتي:

في مرحلة ما من تاريخنا، تطور أسلافنا لدرجة أنهم أصبحوا قادرين على التخطيط لأفعال وبإمكانهم التفكير في الأهداف البعيدة والتوصل إلى طرق إبداعية مبتكرة لتحقيقها. وبعبارة أخرى، توصلنا إلى منطق لتخطيط العمل اليدوي. كان هذا تقدمًا رائعًا تمكّن أسلافنا بفضله من قتل الحيوانات الكبيرة من خلال الهجمات المنسقة ونصب الفخاخ، وبناء أماكن أفضل للسكن، وزرع البذور بقصد حصد المحاصيل بعد أشهر، وهكذا. لكن هذه القدرة العامة على إيجاد طرق لتحقيق الأهداف البعيدة جاءت بتكلفة باهظة. إذ فتحت المجال لـ **العنف المتعمد** (premeditated violence). ولم يَعُد الدافع وراء العنف هو الدافع الآني. أصبح من الممكن شن العنف كوسيلة لغرض عام هو الحصول على الأشياء التي يريدها المرء: هل تعبت من أخذ أوامر من هذا الأحمق؟ انتظر حتى اللحظة المناسبة ثم تخلص منه! تفكر في الأنثى التي تعيش في الجوار؟ انتظر حتى تكون بمفردها تمامًا وشق طريقك إليها! المخلوق الذي يمكن أن يخطط للمستقبل، المخلوق الذي يمكن أن يبتكر طرقًا جديدة لتحقيق أهدافه، هو نوع خطير للغاية من المخلوقات، وخاصة إذا كان هذا المخلوق يستطيع استخدام الأدوات.

من الصعب جدًا أن يقتل شمبانزي بمفرده شمبانزي آخر، خاصة إذا كان الشمبانزي الآخر أكبر وأقوى منه. لكن الحقيقة اللافتة للنظر والمخيفة حول أنواع الرئيسات مثل البشر هي، كما لاحظ هوبز* Hobbes، أن أي شخص بالغ يتمتع بصحةٍ قادرٌ على قتل أي عضو آخر من نفس نوعه، وبدون

مساعدة أي شخص آخر. على سبيل المثال، يمكن أن تتسلل امرأة طولها ثلاثة أقدام إلى مخدع رجل يبلغ طوله ستة أقدام وتهشم رأسه بحجر* وهو نائم. بهذه الميزة التي اكتسبناها، أصبح لدينا قدرة هائلة على ممارسة العنف.

ما الخطأ في أن يكون لدينا قدرة هائلة على ممارسة العنف؟ ربما لا شيء، وذلك إذا كنت حيوانًا محليًا يعيش بمفرده مثل النمر. لكن البشر يحيون من خلال العيش المشترك معًا في مجموعات متعاونة. والأشخاص الذين يتعرضون للهجوم يسعون إلى الانتقام («العين بالعين - tit for tat»)، وهذا يجعل من ممارسة العنف أمرًا خطيرًا سواء للمعتدي أم للمعتدى عليه*. يصدق هذا بشكل خاص إذا كانت الضحية المقصودة تضع خططًا للعمل باستخدام أداة. حتى لو كان حجم المهاجم العنيف ضعف حجم الضحية، ما دامت الضحية على قيد الحياة، يمكنها أن تنتظر اللحظة المناسبة للثأر، وتحطم رأسه بحجر، أو تسدد له طعنة في ظهره. حتى إذا ماتت الضحية، فقد يكون لديها أقارب أو أصدقاء أصبح لديهم حافز للانتقام لها. في عالم يتوافر فيه دافع الانتقام، ويستطيع أي شخص أن يقتل آخر، عليك أن تكون حريصًا جدًا في طريقة تعاملك مع الآخرين*. ما هو أكثر من ذلك، حتى إذا كان الإحجام عن ممارسة العنف لا يمنح الفرد أي ميزة، فقد يمنح ميزة على مستوى الجماعة، بحيث تكون الجماعات التي تتشكّل (داخليًا) أكثر انصهارًا وأكثر تعاونًا، وبالتالي تكون لها فرصة أفضل في البقاء. باختصار، من المحتمل أن يعاني الأفراد الذين يتسمون بالعنف العشوائي من ردود الأفعال التي يتلقونها من أقرانهم، وقد يعوقون قدرة جماعتهم على التعاون، مما يضع هذه الجماعة في وضع غير جيد في مجرى التنافس على البقاء.

لإبقاء السلوك العنيف تحت الفحص والمتابعة، قد يفيد أن يكون هناك نوع من الراصد الداخلي، جهاز إنذار يقول، حال تفكير المرء في أعمال عنف*: «لا تفعل ذلك!»، ومثل هذا النوع من المفتش في خطط العمل لن يعترض بالضرورة على جميع أشكال العنف. قد يتعطل، على سبيل المثال، عندما نكون في حالة دفاع عن النفس أو نهاجم أعداء لنا. لكن وجوده، عمومًا، سيجعل أفراد الجماعة يترددون في إلحاق الأذى الجسدي ببعضهم البعض، ومن ثم حماية الأفراد من تعرضهم للانتقام، ويمكن هكذا أن يتعزز التعاون على مستوى الجماعة. فرضيتي هي أن وحدة قصر النظر هي بالتحديد نظام فحص خطط العمل، وهو جهاز يمنعنا من أن نمارس العنف بلا مبالاة.

لكن لماذا تكون هذه الوحدة المعيارية -التي تقوم بفحص خطط أعمالنا- قصيرة النظر؟ لأن جميع الوحدات المعيارية هي، بطريقة أو بأخرى، قصيرة النظر. ما نفترضه هو نظام تنبيه صغير، وهو إعداد تلقائي يوفر مراجعة ذاتية للخطط التي يحتمل أن تكون خطرة والمرتبطة بنظام العمل اليدوي الذي يعظم النتائج (ذلك النظام الذي يميل، كما ذكرنا، إلى الابتعاد عن النزاهة والحياد عندما تكون هناك مكاسب وخسائر شخصية على المحك). جميع الإعدادات التلقائية تقوم بوظيفة إرشادية، وبالتالي تتسم بقصر النظر بطريقة أو بأخرى. لنأخذ على سبيل المثال النظام المعرفي الموجود في اللوزة amygdala (لوزة المُخيخ، وهي كتلة شبه لوزية موجودة في نصفي المخ، وتتفاعل مع التجارب الانفعالية -م) التي تتعرف تلقائيًا مشاعر الخوف من خلال توسع بياض العين (انظر الفصل الخامس). هذا النظام يغفل عن حقيقة أن اتساع «بياض العين» الذي يستجيب له قد يكون ناتجًا عن مجرد تفاعل مع بكسل pixels على شاشة الكمبيوتر بدلًا من أن تكون الاستجابة لعين حقيقية لشخص في حالة خوف فعلية. إذ إن جميع الإعدادات التلقائية تعتمد على إشارات محددة ترتبط بشكل غير دقيق بالأشياء التي صممت لاكتشافها. بنفس الطريقة، فإن الفرضيات التي تلعب دور تنبيهنا ضد العنف، أيًا كانت الطريقة التي تعمل بها، تعمل من خلال الاستجابة لمجموعة محدودة من الإشارات. لذا فإن السؤال ليس إذا ما كان المفتش التلقائي لخطة العمل يتسم بكونه قصير النظر فعلًا أم لا. السؤال هو: ما الكيفية التي تجعل هذا الجهاز يتسم بقصر النظر في أدائه؟

كل ذلك، حتى الآن، مجرد تصور نظري. ويجب السؤال عما إذا كان هناك أي دليل على أن لدينا فعلًا مثل هذه الوحدة في أدمغتنا. في الواقع، نعم، موجودة. نحن نعلم أن لدينا ردود فعل انفعالية تلقائية لأنواع معينة من الأعمال العنيفة، مثل دفع الناس من فوق جسور المشاة. ونحن نعلم أن هذا النظام «على الأقل إلى حد ما جهاز «معياري/نمطي»*. وهذا يعني أن العمليات الداخلية لهذا النظام منعزلة عن بقية المخ، أو على الأقل منعزلة عن أجزاء الدماغ التي تمكننا من التفكير الواعي (وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نعرف كيف يعمل حدسنا بخصوص عربات الترولي عبر الاستبطان، ومن ثم يجب في المقابل إجراء تجارب مثل تلك المذكورة أعلاه لفهم هذا الحدس). تشير الدراسة التجريبية التي أجريناها بخصوص العربة إلى وجود شيء يشبه نظامًا تلقائيًا مضادًا للعنف في أدمغتنا.

تثير فرضية الوحدة المعيارية قصيرة النظر ثلاثة تكهنات أخرى. أولًا، أن هذه الوحدة لم تنشأ للتفاعل مع معضلات العربة. إذ إن ما يجب أن يدركه جهاز التنبيه هذا هو حالة عنف حقيقي. ثانيًا، إذا كانت هذه الوحدة تستجيب للإشارات المتعلقة بالعنف، فلا ينبغي أن تتطلب وجود عنف فعلي لتطلق تنبيهها، بل يكفي فقط الإشارات الملائمة التي تشير إلى حالة عنف. بمعنى آخر، ينبغي أن يكون مجرد الشعور الملائم بوجود حالة عنف مفترض -كافيًا لإطلاقه، حتى لو علم الشخص الذي يستشعر وجود عنف (في الأسلوب اليدوي) أنه لا يوجد عنف حقيقي فعلًا. ثالثًا، إذا كانت وظيفة نظام الإنذار هذه تتمثل في منع صاحبها من ارتكاب أعمال عنف (دون وجود مثير)، فيجب أن يستجيب هذا النظام بقوة لمجرد الشعور بالأعمال العنيفة تلقائيًا، وذلك بدلًا من مشاهدة الآخرين يزعمون وجود العنف ويحاكونها أو يزعمون أعمالًا مماثلة ولكن غير عنيفة.

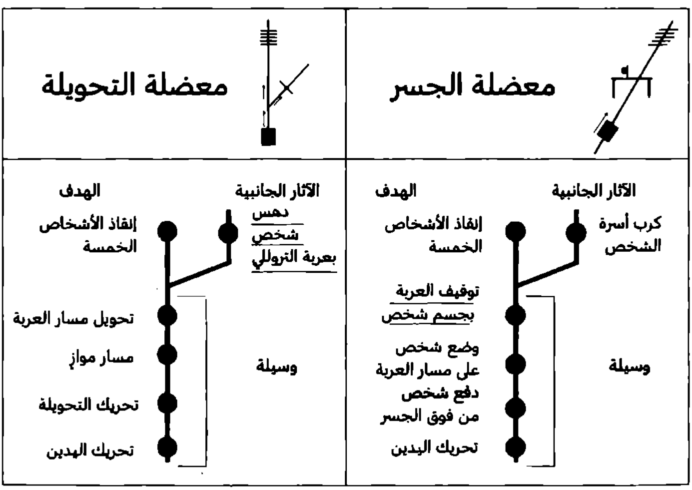
مع وضع كل ما ذكر في الاعتبار، يهمني أن أنوه إلى أن فيري كوشمان Fiery Cushman ووبندي منديس Wendy Mendes وزملاءهما، هم من أجروا التجربة التي ذكرتها سابقًا في الفصل الثاني. كان لدى كوشمان وزملائه أشخاص يمثلون أعمال العنف، مثل تحطيم ساق شخص ما بمطرقة وتحطيم رأس طفل على طاولة (انظر الشكل 2-2، في الفصل الثاني). مرة أخرى، تنقبض الأوردة الخارجية للأشخاص (وهو ما يتسبب في «تخشب أقدامهم» في مكانها) عندما يقومون بهذه الأعمال العنيفة بأنفسهم، لكن ليس عندما يشاهدون الآخرين يفعلون الشيء نفسه، وأيضًا ليس عندما يقومون بأفعال جسدية مشابهة لكنها لا تنطوي على عنف. وحدث هذا على الرغم من معرفتهم تمامًا (في الأسلوب اليدوي) بأن هذه الإجراءات ليست ضارة. وهكذا لاحظ كوشمان وزملاؤه بالضبط ما تتوقعه نظرية الوحدة المعيارية قصيرة النظر: نفور تلقائي من أداء أعمال شخصية تشبه بشكل بسيط (لكن ليس بسيطًا جدًّا) أعمال العنف.

على الرغم من ذلك، فإن فرضية الوحدة قصيرة النظر تذهب إلى أبعد من هذا. الواقع أنه ليس لدينا فقط نظام إنذار يستجيب للإشارات المتعلقة بالعنف. إذ إنه وفقًا لهذه النظرية، يتسم هذا النظام بقصر النظر بشكل محدد. إنه يعجز عن رؤية الضرر الناجم عن أحد الآثار الجانبية المتوقعة. ترى ما السبب وراء ذلك؟

العمى عن الآثار الجانبية

ها هنا تصل الأمور إلى درجة ليست هينة من التعقيد. يبدأ هذا الجزء من النظرية بنظرية تمثيل (representation) الحركة التي اقترحها جون ميخائيل John Mikhail، بناءً على مقترحات سابقة من آلفين جولدمان Alvin Goldman ومايكل براتمان* Michael Bratman. فكرة ميخائيل هي أن الدماغ البشري يمثل التصرفات ضمن نطاق خطط سلوكية متشعبة مثل تلك الموجودة في الشكل 9-7، وهي تصف خطط عمل الفاعلين في معضلتي **التحويلة والجسر**.

تحتوي كل خطة عمل على سلسلة أساسية، أو «جذع»، تبدأ بحركة جسم الفاعل (agent) وتنتهي بتحقيق هدفه (النتيجة المقصودة). وتتكون السلسلة الأساسية من تسلسل للأحداث التي تعتبر **ضرورية سببيًّا** لتحقيق الهدف. على سبيل المثال، في حالة **التحويلة**، يتسبب الفاعل الذي يحرك يديه (حركة الجسم) في ضغط مفتاح التحويلة، الموجود في متناول يده، مما يؤدي إلى تحويل مسار العربة للانعطاف، مما يؤدي بدوره إلى انتقال العربة إلى المسار الجانبي في المقابل بدلًا من البقاء على المسار الرئيسي، مما ينقذ حياة خمسة أشخاص على المسار الرئيسي (الهدف).



الشكل 9-7: خطط العمل في معضلتي التحويلة والجسر

بالمثل، في حالة **الجسر**، فإن العامل الذي يحرك يديه (حركة الجسم) يتسبب في سقوط الشخص من فوق الجسر، مما يدفع به إلى الهبوط على المسار ويؤدي إلى اصطدام العربة به، مسفرًا في النهاية عن توقف العربة. وهكذا ينقذ الأشخاص الخمسة (الهدف). يمكنك رؤية تسلسل الأحداث في الشكل 9-7 من خلال البدء من أسفل إلى أعلى في كل من السلسلتين الرئيستين. نرى إذن أن أي حدث يتم تمثيله في السلسة الرئيسة من خطة العمل، يمثل بوصفه **وسيلة** لتحقيق هدف الفاعل، كخطوة لازمة في سلسلة أسباب تحقيق الهدف.

تحتوي خطط العمل في الشكل 9-7 أيضًا على سلاسل ثانوية تتفرع عن السلاسل الأساسية. في حالة **التحويلة**، يكون لدوران العربة تأثيران (أي «تأثير مزدوج»). فمن جهة يؤدي التحويل إلى حفظ أرواح الأشخاص الخمسة الموجودين على المسار الرئيسي (الهدف)، لكنه أيضًا يؤدي إلى تأثير جانبي ملحوظ: قتل الشخص السائر في الطريق الجانبي. يتم تمثيل هذا الحدث في سلسلة ثانوية لأنه تأثير جانبي متوقع. إنه حدث يتوقعه الفاعلون، لكنه ليس شرطًا ضروريًا لتحقيق الهدف (مرة أخرى، إذا اختفى الشخص الموجود على الطريق الجانبي، فسيكون الهدف، على الرغم من اختفائه، قد تحقق). بالمثل، هناك آثار جانبية متوقعة في حالة **الجسر**. سيؤدي استخدام الرجل كمصد للعربة إلى إنقاذ حياة خمسة أشخاص، لكن يمكن للمرء أن يتوقع أن يكون له آثار أخرى، مثل كرب أسرة الرجل الذي استُخدم كمصدّ. وبالتالي، يوضح الشكل 9-7 هذا التأثير كحدث في سلسلة ثانوية، كحدث متوقع، لكن ليس ضرورة سببية لتحقيق الهدف. هنا لا تزال الخطة تعمل حتى إذا كانت أسرة الضحية غير سعيدة بالمرة بالنتيجة.

إذن أصبحت نظرية ميخائيل، على هذا النحو، واضحة نسبيًا: نحن نعتقد أنه من الخطأ دفع الرجل من فوق **الجسر** لأن هذا ينطوي على استخدامه كوسيلة، ونعتقد أنه من المقبول الانعطاف بالعربة في حالة **التحويلة** لأننا هنا «فقط» نقتل الرجل كأثر جانبي متوقع. فكرة ميخائيل هي أن وجود نوع معين من التمثيل العقلي، خطة عمل تتشعب بشكل متباين، يمكن أن يكون بمنزلة تنسيق طبيعي لتمثيل التمييز بين الوسائل والآثار الجانبية. إنها فكرة أنيقة حقًّا.

عندما قرأت نظرية ميخائيل لأول مرة، اعتقدت أنها كانت مثيرة للاهتمام، لكنني لم أعتقد أنها يمكن أن تكون صحيحة. أولًا، كان هناك

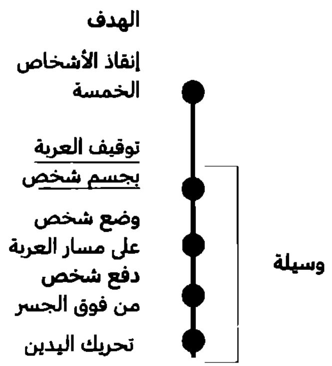
بالفعل الكثير من الأدلة الداعمة لنظرية المعالجة المزدوجة، التي تنص على أن الاستجابات العاطفية تتنافس، في جزء من الدماغ، مع الأحكام النفعية في جزء آخر من الدماغ. في نظرية ميخائيل لا يوجد انفعالات ولا تنافس بين الأنظمة الدماغية، بل هناك بدلًا من ذلك نظام واحد، «قاعدة أخلاقية عامة» تتولى كامل العمل من خلال تمثيل وتحليل خالٍ من الانفعال لخطط العمل المتفرعة. ومن ثم اعتقدتُ أن نظرية ميخائيل، مهما كانت مثيرة للفضول، هي بمنزلة خطوة في الاتجاه الخطأ. ثانيًا، وباندفاع أشد إلحاحًا، نما إلى علمي أن تمييز الوسائل/الآثار الجانبية لا يمكن أن يفسر التفاصيل بشكل كاف. إن حالة **الانعطاف الالتفافي** في نظرية الوسيلة/الآثار الجانبية هو نفسه انعطاف جوديث طومسون، الذي سبق أن عرضنا له في هذا الفصل. في هذه الحالة يتم استخدام شخص واحد باعتباره مصدًا للعربة، لكن يبدو أن المشاركين يعتقدون أن هذا لا بأس به.

في أحد أيام الصيف الحارة، بينما كنت واقفًا في شقتي القديمة في فيلادلفيا، أمام مكيف الهواء، من النوع الذي يركب في النوافذ، ووجدتني في لحظة اكتشاف: **وجدتها وجدتها!** (على الأقل اعتقدت أنها كذلك. يمكنك الحكم بنفسك في غضون لحظات). لقد رأيت للتو بعض البيانات من باحثين آخرين توضح أن التمييز بين الوسيلة/الآثار الجانبية يعمل في مجموعة واسعة من الحالات، مع موافقة المفحوصين على المزيد من الحالات التي تنطوي على آثار جانبية ضارة* وبدرجة أقل الحالات التي يكون فيها الضرر وسيلة (رأينا هذا، على سبيل المثال، عندما قارنّا حالة **الجسر** مع حالة **الاصطدام بعائق**). قدرت هذه الدراسات أن تمييز الوسيلة/الآثار الجانبية أمر مهم حقًّا.

لكن كيف يمكن التوفيق بين هذه النتائج ونظرية المعالجة المزدوجة؟ مرة أخرى، تقول نظرية المعالجة المزدوجة إن الأفعال التي نأنف منها، مثل دفع الرجل خارج **الجسر**، هي الأفعال التي تشحذ استجابة انفعالية سلبية. لذلك أعتقد أنه إذا كان التمييز بين الوسيلة والآثار الجانبية أمرًا مهمًا، فيجب أن يكون مهمًا من خلال ما يحدثه من تأثير على النظام الذي يطلق هذه الاستجابات الانفعالية. بمعنى آخر، يجب أن نتفاعل بشكل أكثر انفعالية مع الحالات التي يحدث فيها الضرر كوسيلة. لكن لماذا لا نمانع وقوع الأذى في حالة الانعطاف، الذي ينطوي بوضوح على استخدام الضحية كمصد للعربة؟ يمكن أن يكون هناك شيء مضحك حول حالة **الانعطاف**؟ هل هناك شيء حول هذه الحالة من شأنه أن يمنع شعورنا

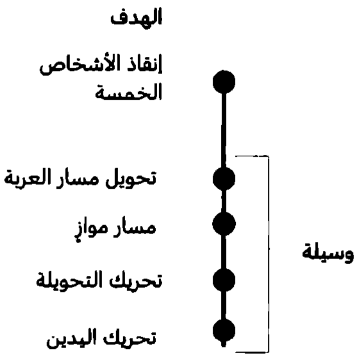
بالانزعاج من وقوع الضرر؟ عندها أدركت أن نظرية ميخائيل في التمثيل العقلي للفعل ونظرية المعالجة المزدوجة يمكن دمجهما معًا.

ثمة طرافة بالفعل حول حالة **الانعطاف**. فهي عبارة عن حالة تتعلق باستخدام وسيلة أيضًا، غير أنها حالة معقدة على نحو غير معتاد. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن تلك الحالة معقدة لأنه يجب عليك **الاستمرار في تتبع السلاسل السببية المتعددة** لمعرفة أن الضحية قد استخدم كوسيلة. في حالة أبسط، مثل حالة **الجسر**، عليك فقط تتبع سلسلة سببية واحدة لمعرفة أن شخصًا ما سوف يتأذى. كل ما تحتاج إلى معرفته هو ما تراه في الشكل 9-8.



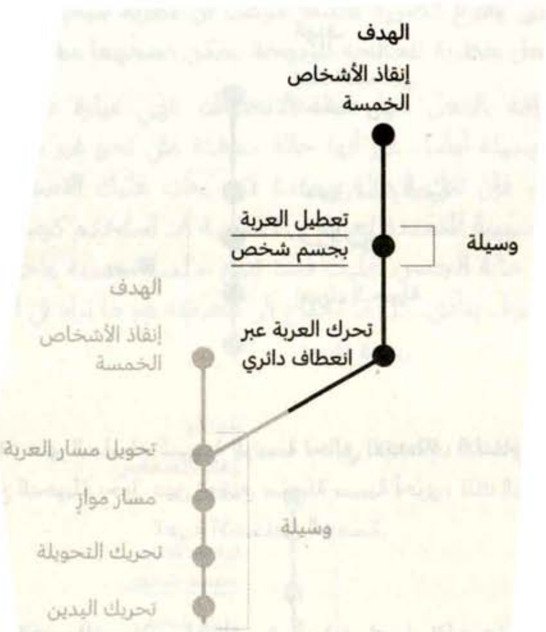
الشكل 9-8: السلسلة السببية الرئيسة لخطة العمل في حالة الجسر.

الأمر هو أن كل ما تحتاج إلى معرفته هو أن الحدث الضار -إيقاف العربة برطم الشخص- يمثل خطوة ضرورية على طول المسار، من حركة الجسم (تحريك الأيدي) إلى تحقيق الهدف (إنقاذ الخمسة). لكن في حالة الانعطاف يجب عليك تتبع سلسلتين سببيتين حتى ترى أن الحدث الضار ضروري لتحقيق الهدف. ذلك لأن هناك طريقتين يمكن أن تصدم بهما العربة الأشخاص الخمسة: (1) عن طريق السير في المسار الرئيسي، (2) بالدوران حول المنعطف. يجب تعطيل كل هذه السلاسل السببية من أجل إنقاذ الخمسة. وقد أوضحتُ القطع الذي يحدث في السلسلة السببية الأولى في مخطط الشكل 9-9.



الشكل 9-9: صور السلسلة السببية الرئيسة لحالتي **الانعطاف الالتفافي والتحويلة**. ضغط مفتاح التحويلة يحول دون تحقيق سلسلة سببية أخرى، تلك التي تدهس فيها العربة الأشخاص الخمسة.

في حالة **الانعطاف**، تتحرك العربة رأسًا في اتجاه الأشخاص الخمسة، لكن يمكن تجنب ذلك عن طريق انعطاف العربة. بعبارة أخرى، حيث بانعطاف العربة يتوقف عمل السلسلة السببية الرئيسة، السلسلة التي باكتمالها تواصل العربة في المسار الرئيسي وتقتل الخمسة. الآن، إذا كانت هذه هي حالة **التحويلة**، فلن يكون هناك شيء آخر يمكن قوله حول كون هذه الأحداث ضرورية لتحقيق الهدف. في حالة **التحويلة**، تقوم بتحويل مسار العربة، وليس من المطلوب أن يحدث أي شيء آخر لإنقاذ الخمسة. بمعنى آخر، يمثل الشكل 9-9 تخطيطًا بيانيًا، أكثر أو أقل اكتمالًا، للأحداث الضرورية لإنقاذ الخمسة في حالة **التحويلة**. أما في حالة **الانعطاف**، ما تراه في الشكل 9-9 فهو جزء فقط من القصة. في هذه الحالة أي **الانعطاف**، هناك سلسلة سببية ثانية يجب تعطيلها من أجل إنقاذ الخمسة. يؤدي انعطاف العربة إلى وضع العربة على مسار المنعطف الجانبي الدائري، حيث يمكن أن تهدد الخمسة مرة أخرى لكن من اتجاه مختلف، ويكون ذلك عن طريق سلسلة سببية مختلفة. لمنع العربة من الرجوع مرة ثانية، يجب أن يكون هناك شيء في الحلقة الجانبية لإيقافها. وبالطبع هناك: الضحية البائسة. وقد صورنا القطع الذي يحدث في السلسلة السببية الثانية من خلال الشكل 9-10.



الشكل 9-10: رسم تخطيطي يوضح السلسلة السببية الثانوية في حالة **الانعطاف الالتفافي**.

إذا نظرت فقط إلى السلسلة السببية الأساسية، كما هي موضحة في الشكل 9-9، لن ترى أي ضرر على الإطلاق. فقط سيتم إيقاف العربة بعيدًا عن الخمسة، وهذا كل شيء. لترى أن هناك ضررًا سيحدث في حالة الانعطاف، وأن وقوع هذا الضرر لازم لتحقيق الهدف، يجب أن تشاهد السلسلة السببية الثانوية، السلسلة الموضحة في الشكل 9-10.

دعونا الآن نرجع للحظة إلى نظرية المعالجة المزدوجة. وفقًا لهذه النظرية هناك إعداد تلقائي يقرع ناقوسا انفعاليًا استجابة لأنواع معينة من الأعمال الضارة، مثل الفعل في حالة **الجسر**. ثم هناك وضع النظام اليدوي، الذي يميل بطبيعته إلى التفكير في إطار التكاليف والفوائد. ومن ثم ينظر النظام اليدوي في جميع هذه الحالات -**التحويلة والجسر والانعطاف**- ثم يقول: «واحد مقابل خمسة؟ يبدو أنها صفقة جيدة». ولأن النظام اليدوي يصل دائمًا إلى الاستنتاج نفسه في هذه الحالات، خمسة مقابل واحد («صفقة

جيدة!»)، فإن اتجاه الحكم لكل حالة من هذه الحالات يتحدد في النهاية بواسطة الإعداد التلقائي -أي إذا كانت وحدة قصر النظر ستصدر إنذار التنبيه أم لا*.

لكن ما الذي يحدد ما إذا كان نظام الإنذار هذا سوف يدق ناقوس الخطر؟ نحن نعلم أن أحكامنا، على الأقل في بعض الأحيان، تكون حساسة للتمييز بين الوسيلة/الآثار الجانبية. لكنها ليست **دائمًا** حساسة لهذا النوع من التمييز كما تبين في حالة الانعطاف. ما الأمر؟ فيما سبق، حصلنا على ما يبدو أنه إجابة مناسبة: العنصر الناقص هو استخدام القوة الشخصية. نحن نرفض دفع الرجل من جسر المشاة ونقبل تحويل مسار العربة إلى الطريق الجانبي، لأن دفع الرجل من فوق الجسر ينطوي على فعل **الدفع**. ومع ذلك، إذا كان هذا تفسيرًا دقيقًا، فإن إضافة بعض الدفع في حالة الانعطاف الالتفافي* لا بد أن يجعل الإجراء النفعي في هذه الحالة يبدو خطأً مثله مثل الدفع بالرجل من فوق الجسر، لكن يبدو أن هذا لن يحدث. بناءً على ذلك، هل هناك أي سبب يجعل أدمغتنا تتعامل مع حالة **الانعطاف** على أنها تشبه، بدرجة أكبر، حالة **الأثر الجانبي**، وبدرجة أقل حالة **الوسيلة** بما تعنيه من معنى، على الرغم من أنها **بالفعل** حالة وسيلة؟

إليكم فكرة إرشادية: وفقًا لنظرية المعالجة المزدوجة، من المفترض أن يكون النظام الذي يقرع جرس الإنذار الانفعالي نظام بسيط نسبيًا، وهو مراقب للأحداث يطلق تنبيهًا عندما نفكر في ارتكاب أعمال عنف.

وإليكم الفكرة الإرشادية التالية: حالة **الانعطاف**، كما هو موضح أعلاه، حالة معقدة للغاية. وحتى ندرك أنها حالة من حالات استغلال الشخص كوسيلة، لا يكفي أن ننظر إلى السلسلة السببية الأولية، تلك الموجودة في الشكل 9-9. فلكي ترى أن تحقيق الهدف يتطلب التسبب في إيذاء، عليك أن تنظر إلى السلسلة السببية الثانوية، السلسلة الرمادية. في الشكل 9-10.

هل وصلتكم الفكرة؟ إذا كنتُ على صواب، فإن حل لغز **الانعطاف** -وأكثر من ذلك بكثير- يظل كما يلي: لدينا نظام تلقائي «يفحص» خطط العمل، ويطلق إنذارًا كلما اكتشف حدثًا ضارًا في خطة العمل (على سبيل المثال، دهس شخص بعربة الترولي). لكن (موسيقى تصويرية من فضلكم...) هذا المفتش في خطة العمل هو نظام مكون من «قناة أحادية» بسيطة نسبيًا، **لا يمكنها مواصلة تتبع السلاسل السببية المتعددة**. أي

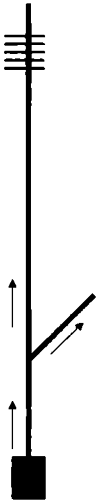
أنها لا يمكنها الاستمرار في تتبع خطط العمل المتفرعة عن السلسلة الأصلية. لكنها عند ظهور خطة عمل تحتاج فحص، فإنها لا ترى **سوى ما هو موجود في السلسلة السببية الأساسية.**

ترى ما السبب وراء ذلك؟ فكر في طريقة تذكرك لكلمات الأغاني: ما الجملة الثالثة من أغنية «أراك عصي الدمع»؟[25]. حتى لو كنت تعرف الإجابة، من المحتمل أنك لا تستطيع تذكرها. عليك أن تبدأ من البداية ثم تتابع: **أراك عصي الدمع شيمتك الصبر، أما للهوى نهيٌ عليك ولا أمر؟**... بدلًا من معالجة الأغنية بأكملها في وقت واحد، تسلك طريقك تباعًا من خلال تسلسل مقاطع الأغنية، وتعتمد على حقيقة أن كل مقطع يسلمك مباشرة إلى المقطع الذي يليه. الفكرة إذن هي أن مفتش خطة العمل الصغير في رأسك يعالج خطط العمل بشكل لاواعٍ وبمثل الطريقة الواعية التي تعالج بها كلمات الأغاني: عن طريق السير بالتدريج في سلسلة. عند فحص خطة عمل، يبدأ هذا المعالج بحركة الجسم (على سبيل المثال، الدفع) بالطريقة التي بدأت بها **أراك عصي الدمع**...، ويستمر إلى الأمام مباشرة نحو الهدف (على سبيل المثال، إنقاذ الخمسة) بالطريقة التي تستمر في تذكر مقاطع الأغنية حتى نهايتها. لا يمكن لراصد الفعل رؤية التفرعات الثانوية في خطة العمل؛ لأن كل ما يعرفه عن طريقة العمل هو خوض المسار نحو الجذع الرئيس.

ومن ثم، عندما ينظر هذا النظام إلى خطة العمل في معضلة **الجسر**، فإنه لا يرى ما هو موجود على يمينه في الشكل (9-7) ويرى بدلًا من ذلك ما هو موجود في الشكل (9-8) فحسب. لكن هذا يكفي بالنسبة له لدق ناقوس الخطر؛ لأن الحدث الضار، وهو سحق الرجل بالعربة، موجود في السلسلة الأساسية.

على الرغم من ذلك، عندما ينظر هذا النظام في خطة عمل معضلة **التحويلة**، فإنه لا يرى ما على اليسار في الشكل (9-7). بل ما يراه، بدلًا من ذلك، ما هو موجود في الشكل (9-9). وهنا **لا يوجد ضرر يمكنه رصده.** وبقدر ما يكون هذا النظام معنيًا، إليك ما يحدث في حالة **التحويلة**: تحريك اليدين← تحريك التحويلة← المسار الموازي← انعطاف العربة← إنقاذ حياة خمسة. بمعنى آخر، إنه لا يرى سوى ما هو موجود في الشكل (9-11).

(25) اخترنا مقطعًا من أغنية قريبة للقارئ العربي ومعروفة لدى أجيال مختلفة طلبًا لتسهيل الأمر بدلًا من استخدام مقطع من أغنية غير معروفة عند كثير من الجمهور العربي وهو المستهدف بهذه الترجمة. الأغنية غنتها أم كلثوم وهي في الأصل قصيدة للشاعر أبي فراس الحمداني [المترجم].



الشكل (9-11) رسم بياني مكاني للسلسلة السببية الرئيسة لحالتي **التحويلة والانعطاف الالتفافي.**

هذا النظام، لأنه لا يرى إلا السلسلة السببية الأساسية، فهو يجهل بضمير مرتاح تمامًا حقيقة أن هذا الإجراء سيقتل شخصًا ما. بمعنى آخر، نظرًا لأن الضرر هو أحد الآثار الجانبية، وهو ضرر موجود على سلسلة سببية ثانوية، فلن يصدر النظام إنذار التنبيه على الإطلاق.

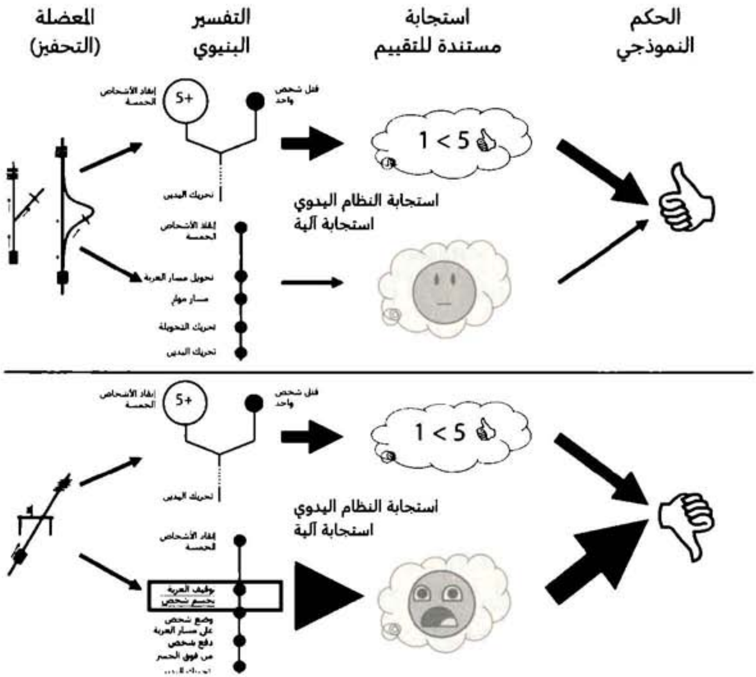
ماذا عن حالة **الانعطاف الالتفافي**؟ إن ردود أفعالنا المرتبكة تجاه حالة الانعطاف هذه هي التي تمدنا بدليل حيوي (وإن كان تمهيديًا) حول فرضية قصر النظر المعياري. نقول مجددًا إن استجاباتنا لهذه الحالة تُعتبر استجابات «شاذة»؛ لأن معظم المفحوصين يوافقون على تحويل العربة في حالة **الانعطاف**، على الرغم من أن هذا ينطوي على استخدام شخص ما كمصد عربة، استخدامه كوسيلة. الشيء الطريف في حالة **الانعطاف** أنها مبنية على غرار حالة الآثار الجانبية، على الرغم من أنها حالة وسيلة. وبشكل أكثر تحديدًا، في حالة **الانعطاف**، يقع الحدث الضار في سلسلة سببية ثانوية، تمامًا كما في حالة الآثار الجانبية، على الرغم من أن هذا الضرر ضروري سببيًا، وهو وسيلة لتحقيق هدف إنقاذ الخمسة. كما أشرت أعلاه، فإن السلسلة السببية الأصلية في حالة الانعطاف مماثلة للسلسلة السببية الأصلية في حالة **التحويلة**. لذلك في حالة الانعطاف، كل ما يراه مفتش خطة العمل هو: تحريك اليدين← تحريك مفتاح التحويلة← مسار موازٍ← انعطاف العربة← إنقاذ الخمسة. وكما هي الحال في حالة **التحويلة**، لا ينطلق إنذار التنبيه مطلقًا؛ لأنه لا يوجد أي ضرر على السلسلة السببية الأساسية. (ولعلك تتساءل: لماذا تصبح السلسلة السببية التي وقع فيها الضرر هي السلسلة الفرعية؟**). ومن ثم، لأن الحدث الضار لا يحدث ضمن السلسلة السببية الأساسية، فإن الوحدة قصيرة النظر لا يمكنها رؤيته أيضًا. مرة أخرى، يعتبر الحدث الضار في حالة **الانعطاف** وسيلة مبنية بوصفها **تأثيرًا جانبيًا**،* وبالتالي فهي غير مرئية للوحدة قصيرة النظر.

وفقًا لهذه النظرية، فإن وحدة قصر النظر عمياء عن الآثار الجانبية، لكن هذا لا يعني أننا أيضا كذلك. على العكس، نحن قادرون تمامًا على إدراك أن حالة **التحويلة** هي حالة أثر جانبي وأن حالات **الجسر والانعطاف** تصنف وسيلة لغاية. نحن إذن نستطيع رؤية هذه الآثار الجانبية، لكن الوحدة النمطية قصيرة النظر لا تستطيع، هذا يعني أن هناك جزءًا آخر من أدمغتنا يمكنه رؤية الآثار الجانبية (أي، تمثيلها). فأين إذن يتم تمثيل الآثار الجانبية؟

أعود هنا، مرة أخرى، إلى نظرية المعالجة المزدوجة للحكم الأخلاقي. وحدة قصر النظر هي مجرد إعداد تلقائي، وهي الأداة التي تحدد ما إذا كان الإنذار الانفعالي قد انطلق أم لا. لكن هناك أيضًا الجانب الآخر من قصة المعالجة المزدوجة، إشارات النظام اليدوي في المخ. كما هو موضح في الفصل السابق، فإن هذا النظام قد صمم لتحقيق أقصى قدر من الأهداف العامة، واضعًا في حسابه التكاليف والفوائد. وهو، على هذا النحو، قادر تمامًا على رؤية الآثار الجانبية. يعرف النظام اليدوي ما الآثار الجانبية وما غير ذلك، لكنه لا «يهتم» بما إذا كان حدثًا، مثل دهس شخص بعربة، هو وسيلة أم تأثير جانبي (هذا ما هو عليه، ما لم يكن قد تخرّج في كلية الفلسفة). إن أقصى ما لدى النظام اليدوي هو أن يقول الشيء نفسه ردًا على كل هذه الحالات: «خمسة مقابل واحد؟ صفقة جيدة». ومرة أخرى، يميل النظام اليدوي إلى الغلبة ما لم تدق أجراس تنبيه، ترسل رسالة عكسية. هذا هو السبب في أننا نميل إلى إعطاء إجابات نفعية في الإجابة على حالات **التحويلة والانعطاف**، لكن ليس مع حالة **الجسر**.

لتسهيل الأمر، لخصنا هذه القصة بأكملها في الشكل (9-12). تفحص الوحدة قصيرة النظر خطط العمل وتستجيب لأي ضرر يمكن أن تراه من خلال إطلاق جرس إنذار انفعالي. لكنها تتغاضى عن الآثار الجانبية الضارة لأنها لا تتصور أو تمثل سوى الأحداث الضرورية كأسباب لتحقيق الهدف، أي الأحداث التي تشكّل السلسلة السببية الأساسية لخطة العمل. فلا يوجد لدى هذا النظام مشكلة في الإجراء المتخذ في حالتي **التحويلة والانعطاف الالتفافي**؛ لأنه لا يستطيع رؤية الضرر (الصف الثاني في الشكل). لكنه يطلق إنذار التنبيه بقوة استجابةً لحالة **الجسر**؛ **وذلك** لأنه في هذه الحالة يمكن أن يرى الحدث الضار الموجود هناك على السلسلة السببية الأولية (الصف الرابع). كذلك يمكن للنظام اليدوي أن يصور أحداثًا ضارة تمثل آثارًا جانبية، بالإضافة إلى أحداث ضرورية سببيًا لتحقيق أهدافه. لكنه، أي النظام اليدوي، لا «يهتم» بما إذا كان الضرر هو وسيلة لتحقيق

غايته أم مجرد تأثير جانبي متوقع، مما يعني أنه لا يعطي الكثير من الاهتمام الانفعالي للضرر الناشئ كوسيلة. كل ما يهتم به النظام اليدوي هو المحصلة النهائية: أي الأفعال يمكن أن تحقق أفضل النتائج الخالصة؟ وبالتالي فإن النظام اليدوي يسعد عمومًا بمبادلة حياة واحدة لإنقاذ خمسة أشخاص (الصفان 1 و3). ومن ثم فإن هذين النظامين يتفاعلان على النحو التالي. عندما يكون الإنذار الانفعالي صامتًا، يعرف النظام اليدوي طريقه (الصفان 1 و2). لكن عندما ينطلق الإنذار الانفعالي، يميل منطق النظام اليدوي إلى أن يضل الطريق (الصفان 3 و4). (لاحظ أنه لا يضل دائمًا. فمن المحتمل أن يتجاوز النظام اليدوي الاستجابة الانفعالية، مفضلًا أفكار منطقه القائم على حساب المكسب والخسارة، هذا إن كان الأمر مقنعًا بدرجة كافية*). وهكذا فإن فرضية الوحدة قصيرة النظر تدمج نظرية ميخائيل حول خطط العمل مع نظرية المعالجة المزدوجة للحكم الأخلاقي، موضحة لماذا نهتم بدرجة أقل بالأضرار الناجمة عن الآثار الجانبية.



الشكل (9-12) رسم تخطيطي لاستجابات المعالجة المزدوجة في حالات **التحويلة والانعطاف الالتفافي، والجسر**. تثير المعضلات الثلاث التفكير النفعي الذي يحدث في النظام اليدوي (الصفان 1 و3)، لكن فعل القتل الذي يقع في حالة **الجسر** لا «يُرى» بواسطة النظام الذي يشحذ الاستجابات

الانفعالية السلبية ردًا على (أنواع معينة من) الأفعال الضارة (الصف 2 مقابل الصف 4).

تعتمد هذه النظرية على الافتراض القائل بأن الوحدة قصيرة النظر يمكنها فقط رؤية ما هو موجود في السلسلة السببية الأساسية لخطة العمل، سلسلة الأحداث التي هي ضرورية سببيًا لتحقيق الهدف. لكن لماذا يجب أن تكون قصيرة النظر بهذه الطريقة؟ ألن تعمل بشكل أفضل إذا كان بإمكانها قراءة السلاسل السببية الثانوية أيضًا؟ ربما، لكن هذا سيكون أكثر صعوبة من الناحية المعرفية؛ لسببين. أولًا، في مناقشتنا حتى الآن، افترضنا أن هناك سلسلتين سببيتين فقط: الأساسية والفرعية. هذا يعد بمنزلة مبالغة هائلة في التبسيط. فباستثناء الحالات الغريبة وغير المعتادة، لا يوجد سوى سلسلة واحدة من الأحداث السببية التي تربط حركة جسم الفاعل بالهدف -أي مرشح واحد فقط ليكون السلسلة السببية الأساسية. لكن فيما يتعلق بأي فعل معين، قد يكون هناك العديد من السلاسل السببية الثانوية تتفرع عن حركة الجسم. على سبيل المثال، عندما يضغط المرء المفتاح في حالة **التحويلة** فإنه يقتل الشخص الواقف على المسار الجانبي، لكن في استطاعته أن يتوقع التسبب في العديد من الأشياء الأخرى أيضًا: فهو يثير الغبار في الهواء المحيط بالمسار الجانبي، ويكدر عائلة وأصدقاء الشخص الذي يدهسه، ويتسبب في أن تقبع صورة هذه الأحداث في ذاكرته، وربما يواجه مشكلة قانونية، إلى غير ذلك. يوجد لأي فعل العديد من الآثار الجانبية المتوقعة. وبالتالي، لكي تتتبع تلك الوحدة النمطية الآثار الجانبية وكذلك الآثار المقصودة على وجه التحديد، يتعين عليها القيام بكثير من العمل. وهذا سيمنعها من العمل بكفاءة، وهو أمر لا بد منه، بالنظر إلى وظيفتها.

الشيء الآخر الذي يجعل من الصعب على مفتش خطة العمل فحص جميع الفروع هو أن هذا سيتطلب «نظام ذاكرة» من نوع أكثر تطورًا مما لدينا، شيئًا يشبه ما يسميه علماء الكمبيوتر «قائمة انتظار queue»، وهو نظام لتخزين بيانات يتم معالجتها لاحقًا وفقًا لترتيب معين. تذكر الفكرة القائلة بأن الوحدة النمطية قصيرة النظر تقرأ خطط العمل بطريقة التسلسل التتابعي، كما نتذكر كلمات الأغاني، حيث كل حلقة في السلسلة تجرّنا إلى الحلقة التي تليها مباشرة. هذا النوع من المعالجة ممكن فقط إذا كانت السلسلة خطية حقًّا. ومع ذلك، إذا كانت الفروع أيضا متسلسلة، فيجب أن يكون هناك مخزن للذاكرة يحتفظ بمهمة واحدة في الانتظار (وهي النزول إلى الفرع الثاني من السلسلة) وأن يتذكر

العودة إليها بمجرد إنجاز مهمته (الرجوع إلى الفرع الأول من السلسلة). إن القدرة على الانخراط في هذا النوع من المهام المتعددة والمتداخلة*، ذات الأهداف الثانوية والرئيسية، ممكنة لأجهزة الكمبيوتر، لكنها تمثل تحديًا حقيقيًا لأدمغة الحيوانات. ومع ذلك فإن النظام اليدوي البشري يعمل بشكل جيد للغاية. لكن سيكون من الصعب للغاية أيضًا، وربما من المستحيل، لوحدة معرفية بسيطة، عبارة عن إعدادٍ تلقائي، أن تنفذ هذا.

بناء على ذلك، فإن فرضية أن الوحدة قصيرة النظر لا تستطيع رؤية الآثار جانبية، وليس تقاعسًا منها، يبدو تفسيرًا منطقيًا من الناحية المعرفية. فمن الصعوبة بمكان على «مفتش» أفعال تلقائي وكفء أن «يراجع» كل الآثار الجانبية المتوقعة لأي إجراء يفحصه؛ لأن هناك الكثير منها، ولأن ذلك يتطلب نوعًا متطورًا جدًا من نظام الذاكرة.

لقد غطينا الكثير من الأسس التقنية هنا، لكن المحصلة النهائية هي: إذا كانت فرضية قصر النظر المعيارية صحيحة، فإن التمييز الأخلاقي الحدسي الذي نرسمه بين الضرر كوسيلة والضرر الناتج عن تأثير جانبي قد لا يكون شيئًا أكثر من مجرد صدفة معرفية، منتج ثانوي. فالأضرار التي تقع بوصفها وسيلة تضغط على أزرار انفعالاتنا الأخلاقية لا تفعل ذلك لأنها أضرار أسوأ موضوعيًا، بل لأن نظام الإنذار الذي يمنعنا من العنف العرضي يفتقر إلى القدرة الإدراكية اللازمة لتتبع الآثار الجانبية. سأقدم المزيد عن هذا لاحقًا. لكن أولًا، دعونا ننظر في التمييز الأخلاقي الكلاسيكي الذي يعترض طريق تعظيم السعادة.

الفعل والسماح

ذات مرة وأنا في الكلية، في طريقي للخروج من قاعة الطعام، حاولت دون جدوى قذف منديل المائدة في سلة المهملات الممتلئة. طبقته وقذفته لكنه تدحرج وسقط على الأرض. ولكوني شخصًا مهذبًا، لم أكن أرغب في التسبب بمزيد من الفوضى، لذا ذهبت لألتقط المنديل وأضعه في سلة المهملات. لكنني لم أستطع تحديد أي من المناديل المكومة على الأرض هو منديلي. لقد أمضيت وقتًا طويلًا ومحرجًا وأنا أحدق في المناديل المتناثرة هذه، محاولًا تحديد موقع النقطة الأكثر انسجامًا مع مسار قذف منديلي. في النهاية قررت أن هذا كان تصرفًا غبيًا. المنديل هو منديل وكفى. كل المناديل

متشابهة، ولا فائدة من محاولة التمييز بين الذي سقط على الأرض بسبب فعلي عن غيره من المناديل. اخترت منديلًا، بطريقة عشوائية ووضعته في السلة. لكنني حينذاك واجهت مشكلة جديدة: لماذا أكتفي برفع منديل واحد؟ لقد تجاوزت خط إصلاح ما فعلته من فوضى، إلى إصلاح الفوضى التي فعلها آخرون. كنت قد لمست بالفعل قاذورات، منديل **شخص آخر**. فلماذا لا ألتقط المزيد؟ لكن أي قدر من المزيد؟ ما حدث هو أنني التقطت حفنة من المناديل الأخرى وضعتها في سلة المهملات ومضيت في طريقي.

إن الاعتقاد بأن المرء يتحمل مسؤولية أخلاقية أكبر عن منديل ألقاه بنفسه، مقارنة مع المناديل التي ألقيت بوسائل أخرى، له تاريخ فلسفي خاص. لقد تم صك هذا الاقتناع باعتباره «مبدأ الفعل والسماح* Doctorine of Doing and Allowing»، وينص على أن الأضرار التي تقع بسبب أفعال وأشياء نفعلها بفاعلية، هي أسوأ من الأضرار التي تحدث نتيجة الإغفال. هذه الفكرة مقنعة بشكل حدسي وتلعب دورًا مهمًا في صنع القرار الأخلاقي في العالم الواقعي. على سبيل المثال، وفقًا للمبادئ الأخلاقية التوجيهية لجمعية الطب الأمريكية، من غير المقبول أبدًا أن يتسبب الطبيب (عن عمد) في وفاة المريض، لكن من المقبول أن يسمح الطبيب (عمدًا) للمريض بالموت تحت ظروف معينة. تؤثر حساسيتنا لهذا التمييز أيضًا على تفاعلنا مع الكروب التي يمكن الوقاية منها. أنت لن تتسبب في حدوث زلزال مميت، لكنك على استعداد للسماح لضحايا الزلزال بالموت عن طريق عدم المساهمة في جهود الإنقاذ. لن تقتل بنفسك أشخاصًا في رواندا أو دارفور، لكنك ستسمح للآخرين بقتلهم بعدم دعم الدفاع عنهم بفاعلية. وهلم جرا.

وفقًا للنفعيين فإن التمييز بين القيام مباشرة بالعمل، والسماح بوقوع هذا العمل لا يحدث فرقًا من الناحية الأخلاقية، أو على الأقل ليس له تأثير أخلاقي مستقل. الضرر هو ضرر في جميع الأحوال، كما نقول، وليس هناك تمييز أخلاقي ذو شأن بين الأضرار التي نسببها بنشاطنا والأضرار التي نسمح بحدوثها (ومع ذلك، هناك اختلافات عملية ثانوية. سأشرح المزيد حولها لاحقًا). السؤال هو، من منطلق قيمنا وظروفنا، هل هناك منطق في التمييز بين ما نفعله وما نسمح بحدوثه؟ مثلما نفعل في التمييز بين الوسائل/الآثار الجانبية، أعتقد أنه يمكن تفسير ميلنا إلى وضع تمييز بين الأفعال الأخلاقية الأساسية من جهة والأفعال الناتجة عن التجاهل من جهة على ضوء الآليات المعرفية الأكثر أساسية، تلك الآليات التي لا علاقة لها بالأخلاق في

حد ذاتها. بمعنى آخر، أعتقد أنه من الممكن كشف نقائص السلطة الأخلاقية (المستقلة) التي تتولى التمييز بين القيام بعمل/والسماح بحدوثه.

دعونا نتجاهل، للحظة، ما يتعلق بالأخلاق. لماذا يميز دماغ الحيوان بين الأشياء التي يتسبب في حدوثها بنشاطه المباشر والأشياء التي يسمح بحدوثها فقط؟ الآن، وأنت تقرأ هذا الكتاب، تتسبب في تحريك عينيك بشكل نشط على سطور الصفحة، مما يؤدي بدوره إلى التقليب الفعال للصفحات، وهكذا. هذا ما **تفعله**. لكن فكر في كل الأشياء التي **لا تفعلها**. أنت لا تُعلّم الناس الرقص، ولا تكتب رسالة إعجاب إلى رود ستيوارت Rod Stewart، ولا تشعل موقد البخور، ولا تقوم بتركيب بانيو استحمام في الطابق السفلي. وهذه فقط البداية. في أي لحظة، هناك أشياء لا حصر لها لا تفعلها، وسيكون من المستحيل على عقلك أن يلم بها جميعًا، أو حتى بجزء كبير منها (هل يبدو هذا مألوفًا؟). ما يعنيه ذلك هو أن دماغ الفاعل **يجب**، إلى حد ما، أن يميز الفعل عن الإغفال. يتعين علينا تصور أفعالنا كي نؤديها، وكي نتأكد أنها تسير كما هو مخطط لها، وأن نفهم أفعال الآخرين. لكننا ببساطة لا يمكننا أن نتتبع كل الأشياء التي **لا نفعلها** نحن والآخرون. هذا لا يعني أنه لا يمكننا التفكير في الأشياء المغفلة، لكنه يعني أن أدمغتنا يجب أن تمثل الأفعال والإغفالات بطرق مختلفة اختلافًا جذريًا، بحيث تكون تصورات الأفعال أكثر أساسية ويمكن الوصول إليها.

يمكن ملاحظة حقيقة أن تصور الذهن للأفعال هو أمر أساسي عند الأطفال في سن الرضاعة. في محاولة رائدة لفهم الجذور المعرفية للتمييز بين الفعل/الإغفال، أجرى كل من فيري كوشمان Fiery Cushman ورومان فيمان Roman Feiman وسوزان كاري Susan Carey تجربة قام فيها أطفال في عمر ستة أشهر بمشاهدة القائم بالتجربة وهو يختار بين أزواج من الأشياء*. تم تدريب الأطفال على تعرُّف تفضيلات المجرب (نسميه جاك للتسهيل -م). أمام الأطفال، على سبيل المثال، توجد منضدة عليها كوب أزرق جهة اليمين وكوب أحمر على اليسار. يختار جاك الكوب الأزرق. وفي المرة التالية يكون الاختيار بين الكوب الأزرق على اليمين (كما كان من قبل) وكوب أخضر على اليسار، ويختار جاك مجددًا الكوب الأزرق على اليمين. في المرات التالية يختار جاك الكوب الأزرق على اليمين في مقابل كوب ما بلون آخر مختلف على اليسار، حيث يكون الكوب الآخر بلون مختلف في كل مرة. بعد ذلك، في المرحلة الحرجة من التجربة، يظهر الكوب الأزرق «على

اليسار» ويظهر الكوب الآخر الملون على اليمين. بالنسبة لبعض الأطفال، يُفتَرض أن يختار جاك **الكوب الأزرق** على اليسار. وبالنسبة لأطفال آخرين يُفتَرض أن يختار **الكوب الآخر** على **اليمين**. السؤال الرئيس: أي خيار كان أكثر إثارة لدهشة الأطفال؟ من ناحية، كان جاك يختار دائمًا الكوب الأزرق. من ناحية أخرى، فإن جاك أيضًا يختار دائمًا الكوب الموضوع على اليمين. إذن ما الذي يتوقعه هؤلاء الرضع: اختيار اللون أم الموقع؟ اتضح أن هؤلاء الأطفال شخصوا بأبصارهم لفترة أطول عندما اختار جاك الكوب غير الأزرق على اليمين، مما يدل على أن الرضع فوجئوا بتصرف جاك الأخير. بمعنى آخر، لقد توقع الأطفال أن يختار الكوب الأزرق. ما يعنيه هذا هو أن أدمغة هؤلاء الأطفال الرضع تمثلت حقيقة أن جاك يريد الكوب الأزرق وكان يتصرف هكذا للحصول عليه.

كان ذلك مجرد الجزء الأول من التجربة. في الجزء الثاني شاهد الأطفال مرة أخرى جاك وهو يختار بين الكوب الأزرق وكوب بلون آخر، وتكررت العملية عدة مرات. لكن في هذه المرة كان جاك يختار دائمًا الكوب الآخر، وليس الكوب الأزرق الموجود على اليمين. وبعد ذلك، في المرة الأخيرة والفاصلة، كان على جاك مجددًا أن يختار بين الكوب الأزرق الذي وضع على اليسار وكوب جديد مختلف اللون على اليمين. السؤال هنا يتعلق بتوقعات الرضع. في المرة الأولى، عندما رأوا جاك يختار الكوب الأزرق مرة بعد أخرى، توقعوا أن يختاره في الجولة الأخيرة. لكن هذه المرة، بعد أن شاهدوا جاك في كل المرات لا يختار الكوب الأزرق (إغفال متكرر) هل سيتوقعون الآن أنه لن يختار الكوب الأزرق؟

لا، لم يظهر على الأطفال أي علامة دهشة عندما اختار جاك الكوب الأزرق. ما يعنيه هذا هو أن الرضع يمكنهم فهم فكرة «اختيار الكوب الأزرق»، لكنهم لا يستطيعون فهم فكرة «عدم اختيار الكوب الأزرق». لاحظ أن هؤلاء الأطفال الرضع يمكنهم التمييز بين اختيار الكوب الأزرق وعدم اختياره. لو لم يكونوا قادرين على فهم ذلك، فلن يُفاجَأوا أصلًا عندما يختار جاك الكوب غير الأزرق بعد أن اختار اللون الأزرق عدة مرات متتالية. لكن كل هذا يعني أن الرضع يمكنهم توقع شيء ما ويفهمون أن توقعاتهم لم تتحقق. ما لم يستطع هؤلاء الرضع القيام به على ما يبدو هو التعامل مع فكرة «عدم اختيار الكوب الأزرق» بوصفه سلوكًا مختلفًا. لم يتمكنوا، وهم يشاهدون جاك، أن يفكروا مع أنفسهم على نحو **ها هو**

يفعلها مجددًا ولن يختار الكوب الأزرق.

ما يعنيه هذا هو أن تمثيل ووضوح سلوك معين محدد الهدف، مثل اختيار الكوب الأزرق، يُظهر وجود قدرة معرفية أولية إلى حد ما؛ قدرة يمتلكها الأطفال الذين يبلغون من العمر ستة أشهر. لكن تمثيل الإغفال هنا، الفشل في القيام بشيء معين، بالنسبة للبشر، يعبر عن قدرة أقل أساسية وأكثر تعقيدًا. لاحظ أن هذا ليس لأن تمثيل الإغفال يتطلب بالضرورة معالجة معلومات أكثر تعقيدًا. إذا كان هناك احتمالان فقط - اختيار (أ) وعدم اختيار (أ) فإن تمثل ووضوح فهم ما لم يتم فعله ليس أصعب بكثير من تمثل ما تم فعله. إذا كنت تقوم ببرمجة كمبيوتر للمراقبة والتنبؤ بتحديد الكوب الذي سيختاره شخص من بين كوبين، فسيمكنك إذن برمجة الكمبيوتر لتمثيل «عدم اختيار الكوب الأزرق» بنفس السهولة تقريبًا في «اختيار الكوب الأزرق» (كل ما ستحتاج إليه هو مشغل بسيط لحالة «لا» كي تحول التصوير أو التمثيل الأخير إلى التمثيل الذي يسبقه). ومع ذلك يبدو أن البشر يجدون من الأسهل بكثير أن يتمثلوا ذهنيًا ما يفعله الشخص أكثر بكثير مما لا يفعله. وهذا أمر منطقي، إذا وضعنا في الاعتبار أنه في الحياة الحقيقية، من المهم جدًا تتبع أشياء قليلة نسبيًا يفعلها الناس، مقارنة بملايين الأشياء التي يمكنهم فعلها ولا يفعلونها.

إن حقيقة أن الأطفال الرضع يتصورون أفعالًا معينة بسهولة أكثر من تمثل عدم فعلها أشياء أخرى كثيرة يجعلنا نستنتج ما يلي بخصوص البالغين: عندما يميز البشر البالغون بين الأفعال الضارة والإغفالات (عدم القيام بأفعال) وفقًا لأحكامهم الأخلاقية، فإن ذلك يكون ناتجًا عن الإعدادات التلقائية وليس عن تطبيق النظام اليدوي لعقيدة الفعل والسماح. وقد اختبرتُ أنا وكوشمان هذا التوقع في دراسة تصوير الدماغ، حيث قيّم المشاركون الأفعال الضارة في صورتيها الإيجابية الفعلية، والسلبية الخاملة*. وكما هو متوقع، وجدنا أن **تجاهل** التمييز بين الفعل/الإغفال -معالجة الضرر السلبي غير المقصود بوصفه معادلًا أخلاقيًا للضرر المقصود- يتطلب نشاطًا من قشرة الفص الجبهي الظهرية DLPFC مع النظام اليدوي يفوق الإذعان لتمييز الفعل/الإغفال**، وهذا أمر منطقي بالنظر إلى أن تمثيل الإغفالات عملية مجردة بطبيعتها. فالفعل، على عكس الإغفال، يمكن تمثيله بطريقة حسية أساسية. فمن السهل، على سبيل المثال، رسم صورة لشخص وهو يركض. لكن كيف ترسم صورة

لشخص **لا يفعل** ذلك؟ قد ترسم شخصًا يقف ساكنًا، لكن هذا سينقل لمن يرى مجرد «شخص» أو «امـرأة» أو «حالة وقـوف» بدلًا من «عدم الركض». الطريقة التقليدية لتمثيل ما هو غير قائم فعلًا تتطلب استخدام رمز مجرد، مثل دائرة تقطعها شرطة مائلة، مثلما تنقل الصورة التقليدية التي تفيد الممنوع. لكن الصورة التقليدية لا يمكنها القيام بالمهمة بنفسها. سوف تحتاج إلى رمز مجرد.

إن الأفعال، بالإضافة إلى ما تتضمنه من تمثيلات حسية طبيعية، لديها أيضا تمثيلات حركية طبيعية. فقراءة كلمات مثل «لعق lick» أو «التقاط pick» أو «ركل kick» تؤدي تلقائيًا إلى زيادة النشاط في المناطق الفرعية من القشرة الحركية للدماغ (subregions of the motor cortex) التي تتحكم، على التوالي، في حركة اللسان والأصابع والقدمين*. لكن لا يوجد جزء من الدماغ يستثار عندما يفكر الناس في أفعال **لا** يتضمنها عمل اللسان (وما إلى ذلك)؛ لأنه لا يوجد جزء من الدماغ مخصص بالتحديد لأداء أفعال لا تتضمن عمل اللسان.

كما رأينا من قبل، فإن انفعالاتنا وأحكامنا الأخلاقية تبدو، في نهاية المطاف، حساسة للخواص الحسية والحركية للأفعال، أشياء مثل دفع شخص (للتخيل البصري لعملية الدفع، انظر الفصل الثاني). والإغفالات، على عكس الأفعال، ليس لها خواص حسية وحركية معينة، ومن ثم لا بد أنها تفتقر لنوع واحد على الأقل من شواحذ الانفعال. علاوة على ذلك، فإن هذا التمييز الحسي/الحركي الأساسي بين الأفعال والإغفالات قد ينتقل إلى عالم السلوكيات العديدة غير المجسدة ماديًا، وذلك بحسب الطريقة التي نتصورها بها. على سبيل المثال، فكرة «طرد» شخص ما (سلوك فاعل) تخلق شعورًا أسوأ من فكرة «تركه يغادر بنفسه» (سلوك سالب). هذا يوازي نتائج دراسة قمنا بها أنا ونيرو باهاريا Neeru Paharia وكريم قسام Karim Kassam وماكس بازرمان Max Bazerman، تظهر كيف أن رفع أسعار العقاقير المخدرة المستخدمة لمرضى السرطان يخلق شعورًا سيئًا أقل إذا تم بشكل غير مباشر* من خلال فاعل آخر، حتى لو أن الفَعل المادي نفسه لا يختلف في وقعه عن الفعل المباشر.

إذن الفرضية هنا هي أن الإغفالات الضارة لا تضغط على أزرارنا الأخلاقية الانفعالية بالطريقة نفسها التي تحدث مع الأفعال الضارة. نحن نتمثل الأفعال بطريقة حسية وحركيه أساسية، أما الإغفالات فيأتي تمثيلها

بشكل أكثر تجريدًا. علاوة على ذلك، فإن هذا الاختلاف في الطريقة التي نتمثل بها الأفعال والإغفالات لا علاقة له بالأخلاق؛ وإنما يتعلق الأمر ببساطة بالقيود المعرفية الأكثر عمومية التي تحد من قدرة أدمغتنا، تلك العقول التي لا يمكنها تعقب جميع الأفعال التي نخفق في أدائها، والتي -أي العقول- تطورت في الأصل كأجهزة حسية وحركية، وليس كأجهزة تفكير مجرد. ونقولها مجددًا، يبدو أن أي تمييز أخلاقي مقدس قد يكون مجرد منتج معرفي ثانوي (لكن، كما سأوضح لاحقًا، هناك مجال لبعض التوفيق النفعي للتمييز بين الفعل/الإغفال).

النفعية مقابل الأداة الغريبة

إن تعظيم أسباب السعادة يبدو فكرة رائعة، لكنه قد يتطلب، على الأقل من حيث المبدأ، القيام بأشياء فظيعة ورهيبة. ما العمل؟ يخبرنا فهمنا للعقل الأخلاقي أن هذه المشكلات «المبدئية» قد لا تكون، على أي حال، كبيرة بالحجم الذي نتصوره. لا لأن المشكلات «المتعلقة بالمبادئ» لا تستحق القلق، بل لأن لدينا الآن براهين متعلقة بمصداقية ردود أفعالنا الجسمية الانفعالية تجاه الأعمال التي تثير قلقنا. وقياسًا لطريقة عمل أدمغتنا الأخلاقية ذات المعالجة المزدوجة، فلا يمكننا بأي حال من الأحوال ضمان حالات يكون فيها القيام بشيء جيد حقًّا أمرًا يشعرك بالخطأ الفظيع الرهيب. وبالمثل، من المؤكد تمامًا أنه لا يمكن أبدًا ضمان أن تكون حالات فعل أشياء سيئة مما يُشعرك بالصواب على أكمل وجه. وفي تلخيص تفسيرنا للأفعال المنبهة، سنعود إلى موضوعنا المفضل، معضلة **الجسر**، ثم نفكر في الأهمية الأعم لما تعلمناه.

يبدو أنه من الخطأ دفع الرجل من فوق **الجسر**، على الرغم من أن ذلك يؤدي إلى إنقاذ أرواح أكثر. لماذا؟ نعلم من الفصل الرابع أن ذلك بسبب إعداداتنا التلقائية. لكن هذه، مجددًا، مجرد إجابة جزئية. أما الإجابة الأكثر اكتمالًا فتأتي من فهمنا الجديد للخصائص الوظيفية لهذه الأداة المعرفية الغريبة (cognitive gizmo): ما الذي تستجيب له؟ وما الذي لا تستجيب له؟ لنبدأ بالسؤال الأول.

أولًا، يستجيب هذا الإعداد التلقائي للضرر الحادث **كوسيلة** لغاية (أو كغاية) أكثر من الضرر الناتج كآثار جانبية (لكن ليس في حالة بناء الوسائل

الضارة بشكل يشبه الآثار الجانبية، كإشارة غريبة أو ملتوية للآلية). بعبارة أخرى، إن هذا الإعداد التلقائي يستجيب للأضرار **المتعمدة تحديدًا***. ثانيًا، إنه يستجيب بشكل أكبر للضرر الناتج عن فعل **مقصود**، دونًا عن فعل **غير مقصود**. ثالثًا، يستجيب بشكل أكبر للأضرار التي تحدث باستخدام **القوة الشخصية** مباشرة، وليس بشكل غير مباشر. ويبدو أن هذه ليست ثلاثة معايير منفصلة، موظفة على غرار قائمة مراجعة وتدقيق. بل يبدو بالأحرى أنها متشابكة في تشغيل أداة الإنذار الخاصة بنا، ومن ثم تشكّل معًا كلًا عضويًا. مرة أخرى، **تتفاعل** عوامل استخدام القوة الشخصية والتأثيرات الجانبية. فعندما لا يكون الضرر مقصودًا تحديدًا، لا يهم إذا كان السبب في وقوعه هو القوة الشخصية أم لا. وإذا لم يكن الضرر ناجمًا عن القوة الشخصية، تقل إلى حد كبير أهمية أن يكون الضرر الحادث مقصودًا على وجه التحديد. زد على ذلك أن التمييز بين الأذى الناجم عن نشاط أو إغفال يتشابك مع العاملين الآخرين، مثلما تبين من الخطأ الشائع الذي يرتكبه الناس، أو المفحوصون، عند تبرير أحكامهم الحدسية بخصوص عربة الترولي.

إذا طلبت من المبحوثين أن يوضحوا لماذا يعتقدون أنه من غير المقبول دفع الرجل في معضلة **الجسر**، لكن من المقبول ضغط المفتاح في معضلة **التحويلة**، فهم غالبًا ما يلجأون إلى استخدام التمييز بين الفعل/الإغفال، حتى لو لم يكن بالضرورة منطبقًا في هذه الحالة. يقولون أشياء مثل: «إن دفع الرجل من فوق **الجسر** يعدّ جريمة **قتل**. أنت **تقتل** الرجل. لكن في الحالة الأخرى، فأنت تسمح فقط بأن يُقتل بواسطة العربة». هذا التفسير لا يؤدي الغرض على الإطلاق. في كلتا الحالتين، يكون القتل عملًا مقصودًا. لنتمعن في هذا: إذا كنت تنعطف بالعربة في اتجاه شخص مع **نية محددة** لقتله، فإن ذلك الفعل يحمل الكثير من النشاط الإيجابي، والكثير من الفعل القاتل. في حالة **التحويلة**، لا يقل العمل البدني نشاطًا عما هو في حالة القتل المباشر بالعربة. لكن لأن الضرر الذي يحدث في حالة **التحويلة** هو أحد الآثار الجانبية، وبدون تطبيق مباشر للقوة الشخصية، فإنه يبدو أقل نشاطًا في قصديته. وبناء على ذلك يبدو أن هذه العوامل الثلاثة كلها تساهم في خلق الشعور نفسه.

يتناسب هذا أيضًا مع نظريتنا حول الآلية المعرفية للتمييز بين الوسائل/الآثار الجانبية. ونقول مجددًا، وفقًا لفرضية قصر النظر المعيارية، فإن الآثار

الجانبية الضارة لا تطلق جرس الإنـذار؛ لأن الحدث الضار ليس ضمن السلسلة الرئيسية **لخطة العمل**. لكن الأضرار الناجمة بشكل سلبي أو غير مقصود لا تدخل ضمن خطط العمل (على الأقل غير معتاد أن يحدث)؛ لأنها ليست إيجابية أو مقصودة. فلا توجد حركة جسدية، ومن ثم لا توجد سلسلة من الأحـداث لربط حركة الجسم غير الموجـودة بتحقيق الهدف. وبالتالي فإن نظرية خطط العمل، التي تفسر حساسيتنا للتمييز بين الوسائل/الآثار الجانبية، تعطينا، مجانًا، شرحًا أكثر تفصيلًا لحساسيتنا تجاه التمييز بين الفعل/الإغفال*.

قد تلعب القوة الشخصية دورًا في خطط العمل. يتم ترتيب الأحداث في خطة العمل لا في تسلسل زمني فحسب، بل أيضًا في تسلسل **سببي**. إذ يتسبب كل حدث في وقوع الذي يليه، حيث ننتقل في تدرج، من حركة الجسم إلى تحقيق الهدف (الضغط على التحويلة.. انعطاف العربة... إنقاذ حياة الخمسة). هناك أدلة على أننا نمثل الأسباب في إطار **القوى***. عندما ترى كرة بلياردو تصدم الأخرى، كل ما تلتقطه بشبكية العين هو كرات في مواقع متسلسلة، مثل إطارات الفيلم السينمائي. وعلى الرغم من ذلك فإننا نحدس، فيما يبدو بطريقة صحيحة، انتقال القوة من كرة إلى أخرى. وبناء على ذلك، فإن أنواع القوى الممثلة في خطة عمل -القوة الشخصية مقابل الأنواع الأخرى- قد تؤثر في مدى شعورنا كما لو كنا نتسبب شخصيًا في الضرر. وبطبيعة الحال، يرتبط تطبيق القوة الشخصية بتمييز الفعل/الإغـفال؛ لأن الإغـفـالات، بحكم التعريف، لا تنطوي على تطبيق القوة الشخصية.

بالربط بين هـذه الخصائص الـثـلاث، يتبين لنا أن أداة الإنـذار لدينا تستجيب لأعـمـال **عنف نمطية**، أشـيـاء مثل الـضرب والصفع واللكم والضرب بهراوة، وبالطبع الدفع*. هناك سلوكيات تؤدي إلى الأذى وهي تخلو من هذه الخصائص الثلاث جميعها -سلوكيات مثل عدم إنقاذ الناس من خلال عدم منح أموال للجمعيات الخيرية- وفي مثل هذه الأعمال لا نشعر بالعنف على الإطلاق. وبالمثل، من الصعب، بل ربما من المستحيل، التفكير في أفعال لا تُفهم بوصفها عنفًا*، لكنها تنطوي على التسبب في ضرر بطريقة فعالة، وتحدث باستخدام القوة الشخصية، وبقصد محدد للتسبب في ضرر، وذلك فقط إذا ظهرت بوصفها وسيلة لتحقيق غاية. إن القول بأن نظام الإنذار التلقائي هذا يستجيب للعنف ربما يؤدي إلى عودة

الأمور إلى الوراء. بل بالأحرى، أشك أن تصورنا للعنف يحدده نظام الإنذار التلقائي هذا.

لقد تحدثنا عما تستجيب له الأداة الغريبة. لكن ما الذي تتجاهله؟ من بين أمور أخرى، يبدو أنها تتجاهل أي **فوائد** يمكن أن تتحقق من خلال العنف. لقد قدمنا، أنا والفريق المتعاون معي، نسخةً من حالة الجسر، يمكن فيها إنقاذ ملايين الأشخاص من خلال الدفع*. في هذه النسخة إن لم تتوقف العربة ستصطدم بصندوق من المتفجرات أثناء عبورها أعلى سد مائي كبير، وبالتالي ستفجر السد، وتتسبب في غرق مدينة كبيرة، وقتل ملايين من الناس. في العينة التي عملنا معها، وافق 70 في المئة على الدفع بالرجل في هذه الحالة. هذا أقل بكثير من نسبة 87 في المئة التي حصلنا عليها لتحويل مسار العربة في حالة **التحويلة**، على الرغم من حقيقة أن فوائد الدفع هنا أكبر بنحو مليون مرة. وبالتالي، يبدو أن الأداة الغريبة لا «تهتم» بما قد يكون على المحك من أمور أخرى. بالطبع، وافق العديد من الأشخاص على الدفع هنا، مقارنةً بحالة **الجسر** الأصلية، التي يتعرض فيها خمسة أشخاص فقط للخطر. من الواضح أن **أحكامنا** تتأثر بالأرقام. لكن يبدو أن هذا بسبب **تجاهل** المنبه الانفعالي أو **تجاوزه** عندما تكون الأرقام كبيرة، وليس لأن المنبه صامت. يتضح هذا بما في يكفي من خلال الاستبطان أو التفكر الذاتي على هذا النحو: إن من يقبل دفع شخص من فوق جسر لإنقاذ مليون شخص لا يشعرنا بأي فارق للأفضل من حالة الدفع به لإنقاذ خمسة أشخاص. وهناك أدلة تجريبية على هذا أيضًا. الأشخاص الذين هم أقل استعدادًا للثقة في حدسهم (وأكثر «تأملًا من الناحية المعرفية») هم الأكثر عرضة للموافقة على الدفع بالشخص من فوق الجسر لإنقاذ الملايين، مما يشير إلى أن هذا الإجراء غير حدسي، على الرغم من أن غالبية المشاركين يوافقون عليه.

بناء على ما تقدم، أصبح لدينا الآن فهمًا جيدًا للغاية لما تفعله الأداة الغريبة وما لا تفعله. فهي باختصار، تستجيب سلبًا لأعمال العنف النمطية، بغض النظر عن أي فوائد قد تنتج عن هذه الأعمال. في ضوء ذلك، ما مدى الجدية التي يجب أن نأخذ بها النصائح التي تقدمها لنا هذه الأداة الصغيرة الغريبة؟

أعتقد، عمومًا أننا يجب أن نأخذ نصيحتها على محمل الجد. العنف سيئ في أية حال من الأحوال، ومن ثم من الجيد أن تحتوي أدمغتنا الأداة

الصغيرة الغريبة التي تصرخ لنا عندما نفكر في استخدام العنف لتحقيق أهدافنا. بدون هذه الأداة، سنكون جميعًا مرضى نفسيين*. فنظام الإنذار هذا يمدنا أيضًا بحماية لا بأس بها ضد الثقة الزائدة والتحيز. حتى لو كنت تفكر في العنف الذي تحركه أفضل النيات («قد تكون الثورة دموية، لكن فكر في مستقبلنا المجيد!»)، سيقول جرس الإنذار «احذر! أنت تلعب بالنار!» هذا صوت حسن يجب أن يكون في رأسك. (لينين، تروتسكي، ماو... ضعوا ذلك في اعتباركم). باختصار، إن نظام الإنذار الذي يجعلنا نجفل من التفكير في دفع شخص بريء إلى الموت هو، في مجمله، شيء ممتاز.

لكن... على الرغم من أنه لا غنى عن وجود أداة مضادة للعنف عند الإنسان، فمن غير المنطقي أن نركن إلى اعتبارها **معصومة** من الخطأ ونرفع خصائصها الوظيفية إلى مستوى المبادئ الأخلاقية. قد تميز الأداة بين الوسيلة والآثار الجانبية المتوقعة، لا لأن هذا التمييز له أي قيمة أخلاقية متأصلة، بل ببساطة لأن الأداة تفتقر إلى القدرة المعرفية التي تسمح لها بتتبع السلاسل السببية المتعددة. وبالمثل، قد تميز هذه الأداة بين الضرر السلبي والقصدي، هذا ليس لأن التسبب، بشكل قصدي، في حدوث ضرر، أسوأ بطبيعته من التسبب السلبي أو غير المقصود في حدوثه، بل لأن هذا النظام مصمم لتقييم خطط عمل، ولأن أدمغتنا تتمثل أفعالًا ولا تنطوي على نظام يتمثل عدم إتيان الفعل. أخيرًا، قد تستجيب الأداة بدرجة أكبر للأذى الناتج عن استخدام القوة الشخصية، لا لأن القوة الشخصية مهمة في حد ذاتها، بل لأن أهم الأشياء السيئة التي يمكن أن يقترفها البشر في مواجهة بعضهم البعض مثل (الضرب، الدفع، إلخ) تتضمن التطبيق المباشر للقوة الشخصية.

هذا لا يعني أن هذه الفروق لا علاقة لها بأشياء مهمة أخلاقيًا؛ وذلك لسبب واحد، فحقيقة أن معظمنا يميز هذه الفروق هو ما يسمح لنا بأن نستخلص استنتاجات حول الطابع الأخلاقي للأشخاص* الذين لا يميزون هذه الفروق. فكما أشرت سابقًا، أن الشخص المستعد للتسبب في ضرر من خلال القوة الشخصية يُظهر علامات واضحة خاصة على وجود عطب في نظام الإنذار المضاد للعنف لديه: إذا كان هذا الشخص لديه حس أخلاقي سليم، فلن يفعل ذلك. وإذا كان المرء يفتقر إلى الحس الأخلاقي السليم، فهناك احتمالات كبيرة لأن لا يكون لديه حس أخلاقي **ملائم** (احتمالات وجود حس أخلاقي جيد لكن غير سليم ضئيلة). كذلك بالنسبة للأشخاص

الذين ينوون الأذى على وجه التحديد، والأشخاص الذين يتسببون بفاعلية في حدوث ضرر. لكن هذا كله يمكن استيعابه في إطار نفعي. فعند **تقييم** الأشخاص، من المنطقي أن نأخذ بعين الاعتبار التمييزات التالية: التمييز بين الفعل/الإغفال، والتمييز بين الوسائل/ الآثار الجانبية، والتمييز بين استخدام القوة الشخصية/عدم وجود قوة شخصية -هذه الفروق علينا أخذها على محمل الجد- لا لأنها تعكس حقائق أخلاقية عميقة، بل لأن الأشخاص الذين يتجاهلون هذه الفروق معطوبون أخلاقيًا، ومن ثم فمن المحتمل أن يتسببوا في أشياء مزعجة.

قد يكون للتمييز بين الفعل/الإغفال قيمة نفعية كبيرة. فلو لم يكن موجودًا، ستشعر أنك أنت المسؤول عن كل المشكلات التي يمكنك تجنبها، كما لو كنت أنت بنفسك قد تسببت في حدوثها (**مناديل، مناديل ملقاة في كل بقعة**). نظرًا لأننا لا نستطيع جميعًا أن نكون أبطالًا خارقين مسؤولين عن حل جميع مشكلات العالم، فمن المنطقي أن يتحمل كل واحد منا مسؤوليته الخاصة عن تصرفاته فحسب (**ارفع منديلك فحسب!**). عليك أن تلاحظ، بهذه المناسبة، أن شرحنا يسير بالتوازي مع فكرة بداهة التمييز بين الفعل/الإغفال. إذ يستند كلا الأمرين إلى حقيقة أن الإغفالات تفوق الأفعال إلى حد كبير من الناحية العددية. عندما يتعين علينا في لحظة ما أن نقوم بعمل معين، يستحيل على أدمغتنا، خلال تلك اللحظة، تتبع كل الأشياء التي لا يقوم بها المرء (الإغفال). وبالمثل، يستحيل علينا تحمل مسؤولية جميع المشكلات التي تنشأ عن الأشياء التي لا نفعلها. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن التسبب الفعلي في الأذى هو، بطبيعته، أسوأ من الضرر الذي يحدث بشكل سلبي (**المنديل هو منديل في كل الأحوال!**).

قد يكون لتمييزنا الحدسي بين الضرر الناشئ كوسيلة والضرر الناجم عن الآثار الجانبية فوائد عملية مهمة أيضًا. قد لا يكون هناك سبب وجيه لتمييز الأضرار القصدية على وجه التحديد عن الأضرار التي تعتبر آثارًا جانبية متوقعة. لكن من الأهمية بمكان التمييز بين الأضرار القصدية بشكل خاص والأضرار التي لها آثار جانبية غير متوقعة -أي الحوادث العرضية. يمكن أن يكون إيذاء شخص لآخرين بمحض الصدفة أمرًا خطيرًا، لكن شخصًا يعتزم إيذاء أشخاص محددين كوسيلة لتحقيق غاياته هو أمر خطير بلا شك. قد يكون أو لا يكون هؤلاء الأشخاص أكثر خطورة من الأشخاص الذين يتسببون عن قصد في إلحاق أذى بغيرهم في شكل ضرر جانبي

لا يمكن تجنب حدوثه. لكن في أقل القليل، دق جرس الإنذار الأخلاقي الذي يستجيب للأضرار القصدية يميز تلك الأضرار «الميكيافيلية/الغاية تبرر الوسيلة» عن الأضرار العرضية. هذا شيء جيد، حتى لو كان المنبه يرسم الخط في المكان الخطأ، ويتعامل مع الآثار الجانبية **المتوقعة** كما لو كانت حوادث.

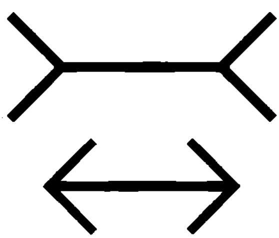
ذلك أن هناك، كما ذكرت، أسبابًا وجيهة للابتهاج بوجود هذه الأداة المضادة للعنف في أدمغتنا. لكن السؤال الأساسي: هل يجب أن نسمح لهذه الأداة أن تحدد فلسفتنا الأخلاقية في أية حال من الأحوال؟ هل يجب أن تقوم الأداة بإقناعنا بعدم السعي إلى تحقيق الصالح الأعم ؟ ومن منظور معضلة **الجسر** وغيرها من الحالات المشابهة، هل ينبغي لنا أن نستخلص درسًا مفاده أنه صحيح جدًّا أن سعينا لتعظيم السعادة يمكن أن يكون، في بعض الأحيان، أمرًا خاطئًا؟ أم هل يجب علينا أن نستنتج بدلًا من ذلك أن معضلة **الجسر** غير معتادة وشاذة ولا تستدعي الشعور بالقلق؟

لقد وصفت معضلة جسر المشاة بأنها ذبابة الفاكهة الخاصة بالجانب الأخلاقي، وهذا قياس تتضاعف ملاءمته لأن هذه المعضلة، إذا كنت على حق، هي أيضًا **آفة** أخلاقية. إنه موقف ملفق إلى حد بعيد، أن نؤيد عادة القيام بعمل عنيف نمطي (لكن بشرط) أن نضمن تعزيزه للصالح الأعم. إن الدرس الذي استخلصه الفلاسفة، في الغالب، من هذه المعضلة هو أنه من الخطأ في بعض الأحيان محاولة تعظيم الفوائد. ومع ذلك فإن فهمنا للعقل الأخلاقي ذي المعالجة المزدوجة يشير إلى درس مختلف: الحدس الأخلاقي لدينا معقول عمومًا، لكنه غير معصوم. نتيجةً لذلك لا يمكن أن نضمن تمامًا أن نحلم بنماذج قادرة على استغلال مرونة الفهم الكامنة في حدسنا الأخلاقي. ليس مضمونًا أن نستطيع الحلم بالقيام بعمل من المفترض أنه جيد بالفعل، لكنه يبدو سيئًا، بل وسيئًا جدًّا لأنه يضغط على أزرارنا الأخلاقية. لا أعرف مرشح لتمثيل هذا الشرف أفضل من معضلة **الجسر**.

يمكنك الآن أن تسألني -وكثيرًا ما يحدث هذا معي- هل كنت أقول حقًّا إنه من الصواب دفع الرجل من فوق **الجسر**. إليك ما أقوله: إذا كنت لا تشعر أنه من الخطأ دفع الرجل من فوق **الجسر**، فهناك شيء خاطئ في فهمك. أنا أيضًا أشعر بأن هذا خطأ، وأشك في أنني يمكن أن أحث نفسي

على الدفع، وأنا سعيد لأنني أفكر هكذا. بل إليك ما هو أكثر من ذلك، في العالم الحقيقي، عدم الدفع سيكون بالتأكيد هو القرار الصحيح. لكن إذا كان هناك شخص لديه أفضل النوايا في تجميع الإرادة لدفع الرجل من فوق **الجسر**، مع علمه أن هذا من شأنه أن ينقذ حياة خمسة أشخاص، ويعرف بالتأكيد أنه لا يوجد بديل أفضل، فإنني أوافق على هذا التصرف، رغم أنني قد أكون مرتابًا في سلامة الشخص الذي اختار القيام بهذا العمل.

السؤال التالي: إذا كانت معضلات من نوع حالة **الجسر** نادرة وملفقة وتستحق التجاهل، فلماذا قضيت الكثير من الوقت في دراستها؟ الإجابة: هذه المعضلات جديرة بالتجاهل بالنسبة لتحقيق بعض الأهداف، لكنها جيدة في تحقيق أهداف أخرى. إذا كنا نبحث عن دليل عمل عملي بعيدًا عن الأخلاق، فيجب أن نتجاهل معضلة **الجسر**. لا ينبغي لنا أن ندع أجراس الإنذار التي يطلقها تمنعنا من السعي لتحقيق منافع أكبر. لكن إذا كنا نبحث عن مرشد لسيكولوجية الأخلاق، فلا يجب أن نوليها كثيرًا من الاهتمام. وكما أتمنى أن يكون ذلك واضحًا الآن، فإن هذه المعضلات الغريبة هي أدوات رائعة لمعرفة كيف تعمل أدمغتنا الأخلاقية. في الواقع، الدور الذي تلعبه هذه المعضلات علميًا مماثل تقريبًا لدور الأوهام البصرية في علم الرؤية (الأوهام البصرية تحظى بتقدير كبير من قبل علماء الرؤية بحيث تمنح جمعية علوم الرؤية جائزة لأفضل وهم جديد كل عام). لنأخذ، على سبيل المثال، وهم مولير الشهير، الذي يوضح أن النظام البصري يستخدم الخطوط المتلاقية كهاديات دالة على العمق:



الشكل (9-13) في وهم موليير الشهير خطان بطولٍ متساوٍ يبدوان مختلفين في طولهما.

في الشكل (9-13)، يظهر الخط الأفقي العلوي أطول من الخط السفلي، لكنهما في الواقع بنفس الطول. كما تكشف الأوهام البصرية عن بنية

الإدراك البصري، فإن المعضلات الأخلاقية الغريبة تكشف عن بنية المعرفة الأخلاقية. إنها أوهام أخلاقية، تكشف لنا عن الطريقة التي تخدعنا بها.

قد تكون معضلات العربة غريبة، لكن هناك مشكلات أخلاقية في العالم الحقيقي تعكس غرابتها، ولها آثار مرتبطة بالحياة والموت. مرة أخرى، تعد معضلة **الجسر** غريبة لأنها حالة يعمل فيها فعل عنيف أولي على تعزيز الصالح الأعم. نادرًا ما يحدث هذا في الحياة العادية، لكنه يحدث بانتظام في مجال أخلاقيات علم البيولوجيا، حيث تتيح لنا المعرفة والتكنولوجيا الحديثة الفرصة للقيام بأشياء عنيفة بالزيف تعظم فعلًا النفع العام.

لننظر مرة أخرى في موقف الجمعية الطبية الأمريكية من الانتحار بمساعدة الطبيب. فقد أيدت الجمعية بشكل أساسي كلًا من مبدأ التأثير المزدوج ومبدأ الفعل والسماح. إذا كنت على حق، فإن الجمعية تدعم بشكل أساسي خصائص التشغيل للوحدة قصيرة النظر. نتيجةً لذلك، قد يعاني المرضى المصابون بأمراض مزمنة لمجرد أننا نفتقر إلى الثبات للقيام بكل ما هو أفضل لهم بقصد وتعمد وبشكل شخصي -وما يريدونه لأنفسهم (هذا لا يعني، بالطبع، أنه لا توجد أسباب نفعية لتوخي الحذر الشديد عندما يتعلق الأمر بإنهاء حياة المرضى. ولكن الجمعية تعارض بشكل قاطع الانتحار النفسي كمسألة «مبدأ»). قد تؤثر الخصائص الوظيفية للأداة الصغيرة الغريبة أيضًا على مواقف الناس تجاه التطعيم الإلزامي والسياسات المحيطة بالتبرع بالأعضاء والإجهاض. وفي الواقع، إن علم الترولوجي قد نشأ بوصفه جزءًا من مناقشةٍ حول الإجهاض ومبدأ التأثير المزدوج*.

خارج نطاق الطب، قد تؤثر الخصائص الوظيفية للأداة الصغيرة الغريبة في مواقفنا من عقوبة الإعدام والتعذيب والحرب. في جميع هذه الحالات، قد تساعد الأعمال العنيفة أو شبه العنيفة، التي تضغط على الأزرار الأخلاقية، الصالح الأعم، وقد نرفض هذه الأفعال لا لأننا قمنا بمراعاة جميع الاعتبارات الخاصة بالأخلاق، بل بسبب الكيفية التي نشعر بها. وكما أن أجراس الإنذار الأخلاقية الخاصة بنا قد تبالغ في رد فعلها، وذلك عن طريق عدم تبصّر الفوائد التي قد تتحقق من بعض الافعال المزعجة، فإنها أيضًا يمكن أن تعمى عن رؤية تكاليف الأفعال التي لا تنذر بالخطر. وعلى سبيل الإيضاح، عندما نؤذي الأشخاص (وقد ينال الأذى

أشخاصًا في المستقبل) عن طريق إلحاق ضرر بالبيئة، يكون ذلك دائمًا كآثار جانبية، وغالبًا ما يكون ناتجًا عن سلوك سلبي وليس من خلال التطبيق المباشر للقوة الشخصية على شخص آخر. لو أن الإضرار بالبيئة يكون وقعها على مشاعرنا مثل الدفع بشخص من فوق **الجسر**، يمكن أن يكون كوكبنا في حالة أفضل بكثير*.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الشكوك المتعلقة بمدى حكمة هذه الأداة، تعمل سياسيًّا في كلا الاتجاهين. قد تثير أجراس الإنذار لدينا رفض عمليات الانتحار أو الإجهاض التي تحدث بمعاونة طبيب، غير أنها قد تدعم أيضًا مواقف رفض التعذيب ورفض عقوبة الإعدام. وأنا هنا لست أعارض هذا أو ذاك من هذه السياسات. بل في المقابل، أقترح أن ندرّب أنفسنا على التفكير فيها بطريقة مختلفة.

شيء جيد أن يتم تحذيرنا من أعمال العنف. لكن الأدوات الانفعالية التلقائية في أدمغتنا ليست حكيمة طوال الوقت. تعتقد أنظمة الإنذار الأخلاقية لدينا أن التمييز بين الدفع بالرجل من فوق الجسر وبين ضغط مفتاح التحويلة، له أهمية أخلاقية كبيرة. والأهم من ذلك أن أنظمة الإنذار الأخلاقية لدينا لا ترى أي فرق بين القتل الذي يخدم به الشخص نفسه فقط، والقتل الذي يقع لإنقاذ مليون شخص مقابل حياة شخص واحد. من الخطأ أن نعطي هذه الأدوات الأخلاقية الحق في الاعتراض في سياق بحثنا عن فلسفة أخلاقية شاملة للجميع.

الفصل العاشر

العدالة والإنصاف

ركزنا في الفصل السابق على الأعمال التي تستخدم وسائل منتبهة في سعيها لتحقيق أهداف خبرة. وسنركز في هذا الفصل على الأهداف: ما الذي يجب أن نهدف إليه؟ يقول البعض إن الصالح الأعم لا يتماشى مع العدالة، إذ إنها تجبرنا على القيام بأشياء غير عادلة للآخرين وحتى لأنفسنا. سنعالج هذا الاعتراض وما وراءه من أبعاد سيكولوجية.

نستخدم هنا الاستراتيجيتين اللتين استخدمناهما من قبل. سنقوم بعملية مواءمة أو **توفيق** في بعض الأحيان، دافعين بأن تعظيم السعادة، إلى أقصى درجة، في العالم الحقيقي، لا تترتب عليه نتائج سيئة كما يعتقد البعض. في أحيان أخرى سنطبق استراتيجية **الإصلاح**، مستخدمين فهمنا المعرفي والتطوري لعلم نفس الأخلاق لإثارة تساؤلات حول فهمنا الحدسي للعدالة.

هل النفعية متطلبة ملحاحة؟

الأمر، كما أوضحنا في الفصل الثامن، أن محاولة قيامك بدفع السعادة إلى حدها الأقصى هو أمر صعب بالفعل؛ لأن العالم مليء بالتعاسة التي يمكن تجنبها. ومن ثم نقول مجددًا، إذا كنت تريد إنقاذ حياة شخص ما، يمكنك أن تفعل ذلك مقابل التبرع بمبلغ 2500 دولار تقريبًا، وهذا ما يمكن أن يتم بواقع 500 دولار سنويًا لمدة خمس سنوات، أو 500 دولار منك ومن أربعة أصدقاء. ما زال بإمكانك تخفيف الكثير من البؤس من خلال التبرع المتواضع، ربما أقل مما تنفقه على العشاء في أحد المطاعم. ببساطة فإن الدولار الذي ينفق بالطريقة الصحيحة* على الآخرين يشتري

لهم الكثير من السعادة أكثر مما تشتريه لنفسك أو لأسرتك أو لأصدقائك.

قد تتساءلون إذا كان هذا صحيحًا حقًّا. لنكن صرحاء. قد يكون جزء منكم يأمل أن يكون هذا غير صحيح. لأنه إذا لم يكن هناك شيء يمكنك القيام به لمساعدة الشعوب الأكثر معاناة في هذا العالم، فقد نجوت من المأزق. لكن عذرًا، أنت فعلًا في مأزق. وأنا أيضًا. صحيح أن بعض المشاريع الخيرية تأتي بنتائج عكسية، وتضر أكثر مما تنفع. وصحيح أن الأموال المرسلة بمنتهى حسن النية تقع أحيانًا في الأيدي الخطأ، وتملأ خزائن الديكتاتوريين السيئين. لكنك اليوم، لا يمكنك إعفاء نفسك من المساعدة على أساس أن المساعدة مستحيلة. منظمات الإغاثة الدولية أكثر فعالية وأكثر عرضة للمحاسبة اليوم أكثر من أي وقت مضى*. وحتى إذا كان بعضها سيئًا، فأنت تحتاج فقط إلى واحدة جيدة للقيام بالأمر. هناك الكثير من المنظمات الجيدة، حتى إذا كانت أفضل المنظمات الإنسانية في العالم تهدر نصف أموالها بطريقة طائشة (وهذا لا يحدث)، فإننا سنظل عالقين في مأزق، لأن مجرد مضاعفة نفقات المساعدة لا يُحدث تغييرًا جذريًا في الحسابات. اليوم، لا يمكن إنكار أن بإمكانك -إن شئت- استخدام أموالك لمساعدة الأشخاص الذين يحتاجون بشدة إلى المساعدة.

لو حدث ذلك في نهاية المطاف فسيكون خبرًا سارًا، لكنه يضع أشخاصًا مثلنا -لديهم، على الأقل، دخل يمكنهم الإنفاق منه- في وضع أخلاقي صعب. إن مئة دولار تتبرع بها تستطيع إطعام طفل فقير لعدة أشهر. والسؤال هنا: كيف، والحال هكذا، يمكنك إنفاق هذه الأموال على أشياء لا تحتاجها حقًّا؟ وماذا عن المئة دولار الثانية، والثالثة؟ هل يمكنك قضاء إجازة؟ هل تصطحب أحدًا في نزهة؟ هل لديك هوايات؟ هل اخترت مهنة دخلها ليس مرتفعًا بدرجة كبيرة؟ هل تقيم حفلة عيد ميلاد لطفلك؟ هل لديك طفل أصلًا؟ هل تطلب طلبات إضافية مع البيتزا؟ هل مسموح لك أصلًا بتناول البيتزا؟ بالنسبة للنفعي المثالي، تكون الإجابة على كل هذه الأسئلة هي نفسها: هذه الأمور مقبولة بقدر ما تكون ضرورية للغاية لجعلك سعيدًا بالحد الأدنى من السعادة، وزيادة قدرتك على زيادة سعادة آخرين، معظمهم غرباء لن تلتقي بهم أبدًا. باختصار، أن تفكر في أن تكون نفعيًّا بصورة مثالية يتطلب منك التخلي تقريبًا عن كل ما ترغبه في الحياة وأن تتحول إلى محض وسيلة لضخ السعادة.

منذ بضع سنوات مضت، حاضر فيلسوف في مؤتمر للدفاع عن هذه

المثل النفعية. وأثناء فقرة طرح الأسئلة، وقف فيلسوف آخر وأشار إلى جهاز اللاب توب الخاص بالمحاضر قائلًا: «هذا الشيء تكلفته على الأقل ألف دولار، كيف يمكنك أن تبرر ذلك بينما هناك من يتضورون جوعًا في العالم؟». وقد رد الفيلسوف المحاضر على ذلك: «لا أستطيع التبرير! لكن على الأقل لدي من الشجاعة الأدبية ما يجعلني أعترف بأنني منافق!»*. أعتقد أن هذه الإجابة ليست مضحكة فحسب، بل مستنيرة أيضًا (من المحتمل أيضًا أن تكون غير صحيحة. كما سأوضح لاحقًا، من المؤكد أنه يمكنه تسويغ امتلاك لاب توب).

إن القلق من أن النفعية شديدة التطلب، هو قلق مدمر في حال ما إذا كنا نتوقع أن نكون نفعيين مثاليين، وهذا في حد ذاته شيء غير نفعي بالمرة. لنفكر، على سبيل المثال، في المعضلة المماثلة التي نواجهها ونحن نحاول تناول نظام غذائي صحي. إن كنت شخصًا يتناول طعامًا صحيًّا تمامًا، يمكنك تحديد مجموعة من الأطعمة الأكثر صحية، وعليك أيضًا تناولها بكميات مثالية صحيًّا لا غير. إذا كنت ترغب في الحفاظ على نظام غذائي مثالي، فسوف تمر المناسبات الاحتفالية دون أن تأكل الأطعمة المفضلة لديك أبدًا، ولا حتى في عيد ميلادك. حين تسافر عليك اصطحاب بضعة حقائب ممتلئة بالطعام الصحي، المثالي الخاص بك؛ لأنه -على الأرجح- لن يكون هذا الطعام المثالي متاحًا حيثما ذهبت. عند تلقي دعوة عشاء من صديق، ليس أمامك سوى أن ترفض أو تأكل قبل وضع المائدة، أو بعد رفعها، أو تأخذ معك طعامك الصحي الأمثل (أحضر طعامك معك!). كذلك لن تأخذ أبدًا موعدًا في مطعم، أو ربما لن تصطحب أحدًا إلا للمطاعم التي تقدم الطعام الأمثل. وهلم جرا.

إذا كنت جهاز كمبيوتر يتناول الطعام، فقد يكون الحفاظ على نظام غذائي مثالي هدفًا واقعيًّا. لكن بصفتك شخصًا حقيقيًّا مع محدودية الوقت والمال وقوة الإرادة، فإن محاولة الحفاظ على نظام غذائي مثالي من الناحية الفسيولوجية ليست في الواقع مثالية. في المقابل، تتمثل الاستراتيجية المثلى في تناول الطعام بقدر ما يمكنك، مع وضع قيود عالمك الحقيقي في الاعتبار، بما في ذلك القيود النفسية الخاصة بك، وبما في ذلك القيود المفروضة عليك ككائن اجتماعي. لا شك أن هذا صعب؛ لأنه لا توجد صيغة سحرية، ولا يوجد خط واضح يفصل بين أقصى درجات الكمال والشراهة الجامحة. تلك الرغبة في أن تكون أكثر صحة، لا يمكنك تنفيذها

فعليًا من حيث المبدأ، لكن في الواقع، يجب أن تضع أهدافًا معقولة، ستكون حتمًا تعسفية إلى حد ما، ثم تعمل بجد لتحقيقها.

هذا الأمر ينطبق على أي كائن نفعي من لحم ودم في العالم الواقعي. بل أكثر من ذلك أن «النظام الغذائي الأخلاقي» النفعي المثالي لا يتوافق ببساطة مع الحياة التي صممت من أجلها أدمغتنا. لم تصمم عقولنا للاهتمام بعمق بسعادة الغرباء. في الواقع، قد تكون أدمغتنا صممت على الشعور باللامبالاة أو الحقد والضغينة تجاه الغرباء. وبالتالي يجب على الشخص النفعي المكون من لحم ودم، في العالم الحقيقي، ألا يشق على نفسه كثيرًا، ربما أكثر من متبع نظام غذائي صحي.

ما معنى هذا في الممارسة العملية؟ للأسف هنا أيضًا لا يوجد لدينا صيغة سحرية، مجرد منطقة اعتدال غير محددة جيدًا، بين نقيضين. كونك نفعيًا من لحم ودم لا يعني محاولة تحويل نفسك إلى مضخة سعادة. لفهم ذلك يحتاج المرء فقط إلى التفكير فيما سيحدث إذا كنت ستجرب أن تكون نفعيًا مثاليًا: أولًا، أنت حتى لن تحاول ذلك. ثانيا، إذا كنت ستحاول ذلك، فستكون محاولة تعسة، حيث ستحرم نفسك من كل الأشياء التي تحفزك على الخروج من السرير تقريبًا في الصباح (إن كنت ستظل تمتلك سريرًا). إن كنت مضخة سعادة تفتقر إلى الحماس، يمكنك بسرعة الرجوع إلى عقلنة سلوكك ومغادرة فلسفتك، أو ببساطة أن تستسلم للنفاق، وفي هذه المرحلة ستعود إلى حيث بدأت، وتحاول معرفة كم من النفاق، وكم من البطولة كنت على استعداد أن تكون.

في الوقت نفسه لا يعني كونك نفعيًا من لحم ودم أنك منافق بالكلية، ومن ثم تعطي نفسك جواز مرور مجاني. فعجزك عن أن تكون نفعيًا مثاليًا لا يعفيك من التورط في الأزمة بعد ذلك أكثر من تبرير عجزك عن تناول غذاء مثالي، لأن تتخم نفسك في كل وجبة. من الواضح أن هناك أشياء يمكنك القيام بها لتخفيف الكثير من المعاناة وتحتاج فقط تضحيات قليلة نسبيًا من جانبك. كم تضحية يجب أن تقدمها؟ مرة أخرى، لا توجد صيغة سحرية، وكل هذا يتوقف على ظروفك وقيودك الشخصية. هناك بعد اجتماعي للمشكلة التي من شأنها أن تجعل الجهود الجيدة، على المدى الطويل، أفضل من الجهود البطولية. لاحظ أن أسلوب حياتك يقدم نموذجًا للآخرين، خاصة أطفالك (إذا كان لديك أطفال). إذا قمت بتحسين حياة مئات الأشخاص كل عام من خلال تبرعاتك الخيرية، وإلى جانب ذلك

تظل حياتك سعيدة ومريحة، فأنت نموذج يمكن للآخرين محاكاته. بدلًا من ذلك، إذا شعرت بالخجل من أن تصل إلى لحظة انهيار بدني، فقد تكون أكثر فائدة من خلال تبرعاتك الشخصية مباشرة، لكنك قد تقوض الدافع الأهم إذا جعلت نفسك نموذجًا غير جذاب. فالترويج لثقافة إيثار معتدلة ومستدامة، على المدى الطويل، قد يؤدي إلى تحقيق فائدة أكبر من الضغط على نفسك إلى أقصى حدودها. الأبطال الذين يقدمون تضحيات هائلة من أجل الآخرين «ملهمون»، لكن عندما يتعلق الأمر بتحفيز سلوك فعلي، فقد أظهرت الأبحاث أن أفضل طريقة لجعل الناس يفعلون شيئًا جيدًا هي إخبارهم بأن جيرانهم يقومون بذلك بالفعل*.

النقطة الأكثر عمومية هنا: إذا تصورت أن النفعية تطلب منك أن تبدو تصرفاتك مبالغًا فيها، فهذا ليس هو ما تتطلبه النفعية بالفعل. النفعية هي، مرة أخرى، فلسفة عملية بطبيعتها، ولا يوجد ما يتعارض مع المنطق العملي أكثر من أن تطلب من أشخاص أحرار القيام بأشياء غير منطقية، تضرهم وتتعارض مع دوافعهم الأساسية. ومن ثم فإن النفعية في الحياة الفعلية، لا شك لها متطلبات، لكنها ليست مرهقة بصورة مبالغ فيها. يمكنها ببساطة أن **تتوافق** مع دوافعنا واحتياجاتنا البشرية الأساسية، لكنها مع ذلك تدعو إلى إصلاح جوهري لعاداتنا الأنانية.

على الرغم من ذلك، قد يعترض شخص على الإصلاح المعتدل الذي تتطلبه النفعية في العالم الحقيقي. قد يقول إن مساعدة الغرباء رائعة لكنها اختيارية تمامًا. هل هذا موقف أخلاقي يمكن الدفاع عنه أم مجرد عقلانية من النوع المريح؟ دعونا، مع وضع ذلك في الاعتبار، نفكر في المشكلة الأخلاقية كما طرحها بيتر سينغر Peter Singer في الأصل*، والحالة النفسية التي تحفز تصوراتنا البديهية المتعلقة بمسئوليتنا عن مساعدة الآخرين.

واجب المساعدة

لنفترض أنك خلال تنزهك في حديقة صادفت طفلًا صغيرًا على وشك أن يغرق في بركة ضحلة. يمكنك بسهولة نزول تلك البركة وإنقاذ حياة هذا الطفل، لكن إذا فعلت هذا، ستهلك بدلتك الإيطالية الجديدة التي تكلفت أكثر من 500 دولار. هل من المقبول أخلاقيًا ترك هذا الطفل يغرق لتفادي هلاك البدلة؟ بوضوح لا، نحن نقول. سيكون ذلك وحشيًا من الناحية

الأخلاقية. لكن لماذا، كما يقول سينغر، من المقبول أخلاقيًا بالنسبة لك أن تنفق 500 دولار على بدلة إذا كان يمكنك بدلًا من ذلك استخدام هذه الأموال لإنقاذ حياة طفل من خلال التبرع لمنظمة دولية للإغاثة؟ بعبارة أخرى، إذا كنت تعتقد أن إنقاذ الطفل الغارق أمامك أمر إلزامي أخلاقيًا، فلماذا تعتبر إنقاذ الأطفال الفقراء البعيدين هو مجرد موضوع اختياري من الناحية الأخلاقية؟

(مرة أخرى، قد لا يكون مبلغ 500 دولار كافيًا لإنقاذ الأرواح، لكن وفقًا لما قاله زميل جامعي أنيق في ملبسه، هذا المبلغ لا يكفي حتى لشراء بدلة أنيقة فعلًا. في أي حال، يمكنك أن تتخيل أن لديك أربعة من الأصدقاء الذين سوف يتبرعون إذا قدمت أنت تبرعًا، أو أن تقوم أنت بهذا التصرف أكثر من أربع مرات خلال السنوات القادمة).

أولًا، دعنا نتوقف لحظة للاعتراف بقيمة البدل الأنيقة. لنفترض أنك محامٍ في شركة تتعامل في صفقات بقيمة مئات الملايين من الدولارات. ومن ثم فإن التسوق من أحد المحال الاقتصادية، يعني أنك تغامر بمكاسب كبيرة من أجل مدخرات زهيدة (penny-wise and pound-foolish). ارتداؤك ملابس جيدة وأنيقة عبارة عن مشروع يعطي المتعاملين معك شعورًا بالجدارة والثقة وهو استثمار مالي جيد. الأمر نفسه ينطبق على أثاث مكتبك من البلوط الفاخر، والعضوية في نادٍ مرموق، ومنزلك الرائع الملائم لقضاء أوقات الاستجمام، وغير ذلك الكثير (كذلك ينطبق الأمر على جهاز اللاب توب الخاص بك، إذا كنت أكاديميًّا يكسب رزقه من خلال الكتابة والقراءة). النقطة الأعم هنا: يمكن للعديد من الكماليات أو الرفاهيات التي تبدو غير ضرورية، على الرغم من المظاهر، أن تكون مبررة على أسس نفعية. هذه نقطة سديدة، وتلائم جميع الأشخاص، بمن فيهم أنا، ممن يترددون في تغيير أنماط حياتنا بشكل جذري. لكنها لا تحل المشكلة التي أثارها سينغر. هذا لأنه لا يمكن، حتى الآن، إنكار أننا في دوائر الموسرين لدينا فقط جزء من الدخل الذي يمكن التنازل عنه فعلًا. إذا تركت طفلًا يغرق لإنقاذ بدلتك التي تلعب دورًا وظيفيًا في حياتك العملية، فأنت لا تزال شخصًا وحشيًّا من الناحية الأخلاقية. لماذا؟ لأنك إذا كنت تستطيع تحمل ثمن شراء بدلة بهذا المستوى، فبإمكانك أيضًا شراء غيرها. وإذا كنت تستطيع تحمل تكاليف استبدال بدلتك بعد إنقاذ حياة طفل يغرق، فهذا يعني أنك قادر على إنقاذ حياة طفل آخر في مكان بعيد قبل شراء بدلتك

التالية. بمجرد أن نهتم بإشباع احتياجاتنا الخاصة -التي يمكن تأويلها على نطاق واسع- يجب ساعتها أن نواجه فرصنا الأخلاقية.

ربما يُسمح لنا بتجاهل محنة الأطفال البعيدين لأنهم (في نسختنا المحلية من القصة، على الأقل) مواطنون من دول أجنبية. لكن هل من المقبول أخلاقيًا ترك طفل أجنبي يغرق في بركة أجنبية، أثناء سفرنا للخارج؟ قد تكون معذورًا في تضاؤل التزامك تجاه الأطفال البعيدين إذا كان لديك العديد من الأشخاص الآخرين القريبين الذين يمكنك مساعدتهم. في حالة الطفل الموشك على الغرق عند سينغر، فأنت الوحيد الذي يمكنه المساعدة. لكن ما مدى أهمية ذلك؟ لنفترض أن هناك أشخاصًا آخرين يقفون حول البركة يعرفون الطفل ولا يفعلون شيئًا للمساعدة. الآن، هل هو أمر جيد ترك الطفل يموت؟ الدرس: من الصعب إلى حد الإدهاش تبرير كيف أن إنقاذ الطفل القريب من الغرق، يختلف أخلاقيًا عن إنقاذ البعيد من التضور جوعًا*.

على الرغم من ذلك، يبدو من الواضح أننا يجب أن ننقذ الطفل الغارق القريب، ويبدو من الواضح أن التبرع للمساعدات الخارجية يعدّ، في معظمه، أمرًا خلافيًا. بمعنى آخر، هاتان الحالتان مختلفتان بشكل حدسي للغاية. هل ينبغي أن نثق في حدسنا؟ عندما نرى هاتين الحالتين على أنهما مختلفتان للغاية، هل لدينا رؤية أخلاقية؟ أم أن هذا يعكس ببساطة عدم مرونة إعداداتنا التلقائية؟

لمحاولة الإجابة على هذا السؤال، أجريت أنا وجاي موسن Jay Musen سلسلة من التجارب التي تهدف إلى تحديد العوامل التي تؤثر على أحكامنا في مثل هذه الحالات، وبشكل خاص تطبيق حالة الترولولوجي على مشكلة بيتر سينغر*. في هذه التجارب لم نقم بإلقاء نظرة على جميع العوامل التي يحتمل أن تكون ذات صلة بالموضوع. من الواضح أن هذا الأمر مهم، على سبيل المثال إذا كان أحد الأطفال المطلوب مساعدتهم هو ابنك أو ابنة أختك. لكن هذا الاختلاف في العلاقة مع الطفل لا يلعب أي دور في مشكلة سينغر الأصلية*. نريد أن نعرف لماذا نقول «إنه يجب عليك» إنقاذ الطفل من الغرق في البركة، مع الإصرار على أن محاربة الفقر في العالم تعتبر أمرًا مثيرًا للاهتمام، لكنه فقط اختياري.

في التجارب التي أجريناها، كان العامل المهم الذي له التأثير الأكبر هو وجود المسافة المكانية. على سبيل المثال، في أحد سيناريوهاتنا يفترض أنك

تقضي عطلتك في دولة نامية تعرضت لإعصار مدمر. لحسن الحظ أنت لم تتأثر بالعاصفة، فلديك كوخ صغير دافئ في التلال المطلة على الساحل، مليء بكل ما تحتاج. لكن يمكنك المساعدة من خلال تقديم تبرعات مالية لجهود الإغاثة التي تجري بالفعل. في نسخة مختلفة من هذا السيناريو، ثبتنا كل العوامل باستثناء أنه بدلًا من أن تكون أنت هناك بنفسك، صديقك هو الذي هناك. أنت تجلس في المنزل أمام جهاز الكمبيوتر الخاص بك. يصف لك صديقك الموقف بالتفصيل، وباستخدام الكاميرا والميكروفون في هاتفه الذكي، يصحبك في جولة سمعية وبصرية على الهواء في المنطقة المُدمَّرة، مما يعيد خلق تجربة الوجود هناك. يمكنك المساعدة من خلال التبرع عبر الإنترنت.

أسفر التفاعل في السيناريو الذي تتواجد فيه جسديًا عما يلي، قال 68 في المئة من المشاركين إن عليك التزامًا أخلاقيًا بالمساعدة. على النقيض، في التفاعل مع السيناريو الذي تكون فيه بعيدًا مكانيًا، قال 34 في المئة فقط إن عليك التزامًا أخلاقيًا بالمساعدة. لاحظنا هذا الاختلاف الكبير على الرغم من حقيقة أنه في سيناريوهات البعد المكاني، تتوافر لديك نفس المعلومات، ولديك أيضًا نفس القدرة (المالية) على المساعدة.

تجدر الإشارة إلى أننا، في هذه الدراسة، ضبطنا العديد من العوامل التي يستشهد بها الأشخاص عادةً عندما يعارضون استنتاجات سينغر النفعية. في جميع سيناريوهاتنا، لا يتمتع الشخص بقدرة مباشرة على المساعدة، كما في حالة الطفل الغارق عند سينغر. في جميع سيناريوهاتنا، يتم تقديم المساعدات بالطريقة نفسها: من خلال منظمة جسنة السمعة تقبل التبرعات. تضبط تجاربنا إذا كان تقديم المساعدة يتم استجابة لحالة طوارئ محددة (غرق طفل) أو لمشكلة مستمرة (الفقر). في جميع سيناريوهاتنا، يكون الضحايا مواطنين من دول أجنبية، وبالتالي لا نضع سببًا وطنيًا لمساعدة البعض أكثر من الآخرين. أخيرًا، نضبط في تجاربنا إذا كانت الظروف المؤسفة نشأت عن طريق الصدفة أو عن طريق تصرفات أشخاص آخرين قد يتحملون مسؤولية أكبر عن المساعدة، مما يخفف الشعور بواجب المساعدة عندك. باختصار، هناك القليل جدًا من الاختلافات بين سيناريوهات القرب والبعد في معضلات المساعدة التي اقترحناها، مما يوحي بأن إحساسنا بالالتزام الأخلاقي يتأثر بشدة بمجرد وجود المسافة المكانية أو العوامل الأخرى على طول هذه الخطوط*.

هل **يُفترض** أن تكون المشكلة في مجرد المسافة المكانية؟ كما هي الحال في محيط العربة، يمكن القول إن تواجد الشخص على مسافة ما أمر مهم عندما يتعلق الأمر بتقييم **شخصية** الناس. شخص يترك الطفل يغرق أمامه مباشرة لأنه قلق بشأن بدلته هو شخص بشع أخلاقيًا. لكن من الواضح أننا لسنا جميعًا متوحشين أخلاقيًا لشراء أشياء مثل البدل بدلًا من التبرع. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن المسافة غير مهمة حقًا. هذا يعني فقط أن الأشخاص الذين لا يشعرون بالحساسية بسبب المسافة غير طبيعيين أخلاقيًا وأن اهتماماتهم غير طبيعية أخلاقيًا. فكر مرة أخرى في الصديق الذي يطلب النصح الأخلاقي: «هل يجب أن أساعد ضحايا الإعصار الفقراء أم لا؟». سيكون من الغريب الرد: «حسنًا، هذا يتوقف على. على مسافة كم قدمٍ هم بعيدون عنك؟».

يبدو أننا، مجددًا، منقادون بواسطة إعداداتنا التلقائية النمطية والمقولبة: فعندما نكون بالقرب من أطفال يغرقون تتحرك أزرارنا الأخلاقية؛ لكنها لا تتحرك مع أطفال متضورين جوعًا بعيدين مكانيًا*. لكن الاختلافات بين الحالتين غير متعلقة بالجانب الأخلاقي، شأنها شأن القوة الشخصية. لماذا تعمل أزرارنا الأخلاقية بهذه الطريقة؟ السؤال الأفضل: لماذا **لا تعمل** هكذا؟ مرة أخرى، بقدر ما نعلم، تطورت قدرتنا على التعاطف لتسهيل التعاون، ليس بوجه عام، لكن مع أفراد معينين أو مع أفراد من قبيلة معينة. إذا كنت تساعد عضوًا في جماعتك محتاجًا، فهناك احتمالات جيدة أن يكون «الصديق وقت الضيق «friend in need» هذا، في مرحلة ما، «صديقًا بالفعل «friend indeed»» (نفع متبادل). ومن المحتمل أن الشخص بمساعدة أفراد قبيلته، سيساعد نفسه بشكل غير مباشر، وذلك من خلال جعل قبيلته أقوى من القبائل المنافسة (الطفل الذي تنقذه اليوم من الغرق قد يقود قبيلتك يومًا ما في معركة). وعلى النقيض، لا توجد سمة بيولوجية -وأؤكد على **بيولوجية**- تدفعنا لأن نكون متعاطفين مع الجميع. تسود السمات عن طريق الانتقاء الطبيعي لأنها تمنح ميزة تنافسية، سواء على المستوى الفردي أم ربما على مستوى الجماعة. وبالتالي فليس من الصعب شرح سبب عدم تأثرنا بشكل عام بمحنة الأشخاص البعيدين. السؤال الأصعب، من وجهة نظر بيولوجية، هو لماذا نتحرك أحيانًا بسبب محنة الغرباء القريبين مكانيًا. قد نجد إجابة على هذا السؤال من منظور التطور الثقافي* بدلًا من استخدام منظور التطور البيولوجي. كما هو موضح في الفصل الثالث، فقد طورت بعض الثقافات معايير تتوقع من

الغرباء أن يتصرفوا بإيثار تجاه بعضهم البعض، على الأقل إذا لم تكن التكاليف باهظة.

هناك فرق آخر بارز بين طفل البركة القريب منك والأطفال الفقراء البعيدين. طفل البركة هو شخص محدد، ويمكن معرفته، في حين أن الأطفال الذين قد تنقذهم بدولارات تبرعك، من وجهة نظرك، ليسوا سوى أرقام «إحصائية» تشير إلى مجهولين*. لاحظ الاقتصادي توماس شيلينج Thomas Schelling أن المشاركين يميلون إلى الاستجابة بإلحاح أكبر للضحايا الذين يمكن تعرفهم، بالمقارنة مع ضحايا آخرين، عبارة عن أرقام «إحصائية» لأشخاص مجهولين. هذا هو المعروف باسم «تأثير الضحية المعروفة»، والذي نراه في حالة جيسيكا مكلور، الشهيرة بـ «الصغيرة جيسيكا» Jessica McClure, a. k. a. "Baby Jessica"*.

في عام 1987 سقطت الصغيرة جيسيكا البالغة من العمر ثمانية عشر شهرًا في بئر في ميدلاند بولاية تكساس، وظلت عالقة داخله لمدة ستين ساعة تقريبًا. أرسل أشخاص غرباء أكثر من 700 ألف دولار إلى أسرتها لدعم جهود الإنقاذ، وهو مبلغ كبير كان من الممكن أن ينقذ حياة العديد من الأطفال إذا أنفق على الرعاية الصحية الوقائية. ترك الطفلة جيسيكا تموت في البئر أمر لا يمكن تصور قبوله، إنها وحشية من منظور الأخلاق. لكن الفشل في زيادة ميزانية الدولة للرعاية الصحية الوقائية للأطفال أمر لا يمكن تصور قبوله أيضًا. لاحظ شيلينغ في مقاله المؤثر عن تأثير الضحية المعروفة، أن وفاة شخص محدد بعينه يثير «القلق والأسى والشعور بالذنب والرهبة والمسؤولية والدين، [لكن]... يختفي معظم هذا الذهول عندما نتعامل مع الموت كرقم إحصائي».

باستلهام ملاحظة شيلينج، أجرت ديبورا سمول Deborah Small وجورج لوفينشتاين George Loewenstein سلسلة من التجارب لمعرفة ردود أفعالنا تجاه الضحايا الذين يمكن تعرفهم، بدلًا من الضحايا «الإحصائيين»*. أعطوا كل واحد من عشرة مشاركين «هبة» من عشرة دولارات. قام بعضهم بصورة عشوائية برسم بطاقات مكتوب عليها «احتفظ بها»، وتم السماح لهم بالاحتفاظ بمنحهم، بينما رسم آخرون بطاقات تقول «تخسر»، وتلا ذلك سحب منحهم، وتم تسميتهم «ضحايا». قام كل ناجٍ من الخسارة برسم رقم ضحية، ثم تم ربط كل ناجٍ بضحية. وبالتالي جعلهم «ضحايا». ومع التشديد، لم يعرف الناجون هويات الضحايا الذين

تم ربطهم بهم. بصفتك ناجيًا، قد تعرف أنك اقترنت بـ«الشخص رقم 4»، لكن ليس لديك أي فكرة عن هوية هذا الشخص، ولن تعرفه أبدًا. تم السماح لبعض الناجين بتقديم جزء من هباتهم للضحايا المقترنين بهم، ويمكن لكل منهم اختيار مقدار التبرع الذي يقدمه. ومع ذلك -قاموا بحيلة ذكية- تم ربط بعض الناجين (لم يسبق أن التقوا) بضحايا محددين سلفًا قبل تحديد مقدار التبرع الذي سيقدمونه، بينما تم ربط الآخرين بعد تحديد مقدار التبرع. أولئك الذين قرروا مقدار ما يجب تقديمه قبل الاقتران عرفوا في ذلك الوقت أنه سيتم ربطهم بآخرين لاحقًا. وهكذا، وُجه إلى بعض الأشخاص هذا السؤال: «كم تريد أن تعطي للشخص رقم 4 [ضحية محددة]؟». ووجه إلى آخرين سؤال: «كم تريد أن تعطي للشخص الذي سأرسم لك رقمه [ضحية غير محددة]؟». مرة أخرى لم يعرف متخذو القرار من سيحصل على أموالهم.

إليكم النتائج: متوسط التبرع للضحايا الذين تم تحديدهم أكثر من ضعف متوسط التبرع للضحايا غير المحددين. بمعنى آخر، كان المبحوثون أكثر ميلًا إلى تقديم المال إلى «الشخص المحدد عشوائيًا رقم 4» بدلًا من «الشخص المجهول غير المرقم؟» الذي تم تحديده بشكل عشوائي. «هذا شيء عبثي». بالتأكيد لا يهم ما إن كنت سأختار المستلم أولًا ثم أحدد مبلغ التبرع، أو العكس، ما دمت لا تعرف شيئًا عن المستلم في كلتا الحالتين.

في إحدى دراسات المتابعة، قام الباحثان بمقارنة التقارير الذاتية عن التعاطف ووجدا، كما هو متوقع، أن التعاطف مع الضحايا يساعد على التنبؤ بمستويات التبرع. كما أجريا تجربة ميدانية أعطيا فيها المشاركين الفرصة للتبرع بالمال لصالح برنامج سكن للإنسانية (Habitat for Humanity). حيث كل تبرع يُقدَّم من شأنه أن يساعد في توفير منزل لأسرة محتاجة. في بعض الحالات تم تحديد العائلة المتبرَّع لها مقدمًا، بينما في حالات أخرى كانت الأسرة المتلقية لم تحدد بعد، سوف يتم تحديدها. كما هي الحال في التجربة المعملية، لم يعرف أي من متخذي القرار من سيستفيد من تبرعاتهم. كما كان متوقعًا، كان متوسط التبرع للعائلات المحددة ضعف متوسط التبرع للعائلات غير المحددة.

تُظهر دراسة أحدث، وهذا ليس مفاجئًا، أن المشاركين يميلون أكثر إلى تقديم الأموال لجمعية خيرية، وعندما يتم التبرع سيقدم إلى شخص معين

محتاج -في تلك الحالة هي فتاة فقيرة جدًّا من مالي تسمى «رُقية»- بدلًا من التبرع لمواجهة السبب الأكبر للفقر في إفريقيا. وليس مفاجئًا، أيضًا، أن تكون تبرعات الأشخاص إلى رُقية مرتبطة بمستويات التعاطف التي قرروها بأنفسهم تجاهها. لكن الأمر الذي كان مفاجئًا ومثيرًا هو أن المشاركين كانوا أقل استعدادًا لمساعدة رُقية عندما قدم الباحثون، بالإضافة إلى عرض القصة الشخصية لها، إحصائيات تصف مشكلة الفقر الضخم في إفريقيا. لقد حوّل هذا رقية إلى «نقطة في بحر». ومع ذلك لا يجب أن تكون الأرقام الإحصائية كبيرة الحجم للتخلي عن تعاطفنا. فقد التمس كل من تهيلا كوغت Tehila Kogut وإيلانا ريتوف Ilana Ritov تبرعات لمساعدة طفل وحيد مريض يحتاج إلى علاج طبي باهظ الثمن أو لثمانية من الأطفال المرضى*. شعر المشاركون بالحزن الشديد تجاه الطفل الوحيد وقدموا أموالًا لهذا الطفل بمفرده أكثر مما قدموه للأطفال الثمانية. أظهرت دراسة أحدث أن شعورنا بالتعاطف يزداد كلما صغر عدد من نتفاعل معهم*.

السؤال إذن: هل يوجد حقًّا فرق أخلاقي بين مساعدة طفل البركة القريب والأطفال البعيدين الذين يحتاجون إلى الغذاء والدواء؟ من المؤكد أن هذه حالات مختلفة، لكننا نعلم الآن أن إحساسنا الحدسي بالالتزام الأخلاقي لا يمكن الاعتماد عليه، بدرجة ما على الأقل، وأنه حساس تجاه أشياء ليس لها معنى فعلًا، مثل مجرد المسافة المكانية وما إذا كنا نعرف من سنساعد، ولو معرفة سطحية. هذا لا يعني أن برامج التعاطف التلقائي لدينا هي، في مجملها، سيئة. على العكس تمامًا، بدون مشاعرنا الطبيعية بالتعاطف، سنكون وحوشًا من الناحية الأخلاقية. قد تكون قدرتنا على التعاطف هي أكثر السمات أخلاقية في أدمغتنا. ومع ذلك، هنا أيضًا، سيكون من الحماقة أن نترك خصائص التشغيل النمطية لأدوات تعاطفنا تعمل وكأنها مبادئ أخلاقية أساسية.

التزامات شخصية

دعنا نتفق، إذن، على أننا لا نهتم بدرجة كبيرة بالأزمات التي تقع لأشخاص بعيدين عنا، ويمثلون لنا رقمًا «إحصائيًّا» فحسب. هل ما زال من واجبنا مساعدة الغرباء البعيدين في التهام كل شيء؟ ماذا عن كل الأشياء الأخرى التي نهتم بها؟

نحن البشر لسنا مجرد متعهدي تقديم موارد. نحن أمهات وآباء وأبناء وبنات وإخوة وأخوات، عشاق وأصدقاء، مواطنون عاديون، محافظون على عقائدنا، وأبطال لموضوعات مهمة لا حصر لها، من الفنون إلى السعي وراء المعرفة، إلى الحياة التي نعيشها جيدًا. ويبدو أن هذه الالتزامات تفرض علينا واجبات وخيارات أخلاقية مشروعة*. إذا لم تشترِ هدايا عيد ميلاد أطفالك أبدًا لأن من الأفضل إنفاق أموالك على أطفال فقراء، مجهولين وبعيدين، فقد تكون رائعًا بطريقة ما، لكنك ستكون أحد الآباء السيئين. لو أن التزاماتك النفعية لم تترك لك أي أموال تنفقها من أجل التواصل الاجتماعي، فلن تكون صديقًا جيدًا. وبالمثل، دعم الفنون أو الفرق الرياضية بالمدرسة الثانوية المحلية نادرًا ما يبدو خطيئةً أخلاقيًا. هل يجب أن تدعم السعادة العالمية المتزايدة الموضوعات الأخرى للحياة؟

هنا أيضًا، يمكن للنفعية أن تقوم بالكثير من المواءمة. إذا بدا أنه من العبث أن نطلب من البشر الحقيقيين التخلي عن أسرهم وأصدقائهم وأمور عاطفية أخرى من أجل تحسين ظروف حياة غرباء مجهولين، فإن ذلك لا يمكن أن يكون ما يطلبه النفعيون بالفعل من أناس حقيقيين. محاولة القيام بذلك ستكون كارثة، والكوارث لا تزيد من السعادة. تطور البشر ليعيشوا حياة محددة من خلال علاقات مع الناس والمجتمعات، وإذا كان هدفنا هو جعل العالم أكثر سعادة قدر الإمكان، فيجب أن نأخذ هذه السمة المحددة للطبيعة البشرية في الاعتبار*.

مع ذلك، إلى جانب هذا التوفيق النفعي المقبول تأتي بعض تحديات الإصلاح. بالطبع يجب أن تحضر لطفلك هدية عيد ميلاد. لكن هل يحتاج طفلك إلى ثلاث هدايا في عيد ميلاده؟ خمس؟ عشر؟ عند مرحلة معينة، قد يكون إنفاق المال على طفلك بدلًا من الأطفال الذين يحتاجون بشدة إلى الغذاء والدواء خطأً أخلاقيًا. دعم الفنون رائع، وعلى الأرجح أفضل من إنفاق الأموال على نفسك. لكن ربما لا يمكن الدفاع عن ذلك أخلاقيًا بتقديم مليون دولار لمتحف متروبوليتان للفنون -وهو ما يكفي للحصول على قطعة فنية معتدلة السعر من فئة عالية- إذا كان هذا المال يمكن أن يطعم ويعالج ويعلم ألف طفل فقير... كمسألة عملية، من المحتمل أن تؤتي أعمال الخير نتائج عكسية إذا تمت بطريقة «خاطئة»*؛ من الأفضل إنفاق الأموال على متحف نيويورك بدلًا من شراء منزل رابع لا يستخدم إلا في العطلات. لكن تظل مساعدة المحتاجين أفضل على أية حال. كما

هي الحال مع الرغبات الأنانية والعلاقات الشخصية، عندما يتعلق الأمر بأسباب نبيلة، لا توجد صيغة لرسم الخط الفاصل بين الاستخدامات المعقولة والمتسامحة لمواردنا. في العالم الواقعي أيضًا، لا يمكننا رسم الخط الفاصل في نقطة تبدو عبثية؛ لأننا إذا فعلنا ذلك، فلن يُحترم الخط.

بناء على ذلك، فإن النفعية هنا، وكما هي الحال دائمًا، تعدُّ صارمة، لكنها منطقية في الممارسة العملية، وتلبي كلًّا من احتياجاتنا والقيود المفروضة علينا. ومع ذلك يبدو أن النفعية قد أهملت شيئًا مهمًا للغاية بشأن القيم الإنسانية.

القيم الإنسانية مقابل القيم المثالية

ستسامحك النفعية على الاهتمام بالعلاقات والاهتمامات الشخصية. لكن هل هذا شيء يحتاج إلى **تسامح**؟ قد تقول إن الإنسان المثالي أخلاقيًا ليس مضخة سعادة. الشخص الذي يستثمر في الأهل والأصدقاء لا يُظهر ضعفًا إنسانيًا حتى نتسامح معه. إنه **شخصية طيبة** -واضحة وبسيطة. ألن تكون مشكلة إذا قالت النفعية إنه يجب علينا، من الناحية المثالية، أن نهتم بالغرباء البائسين أكثر من أي شيء آخر؟

ربما لا. ربما إذا خطونا إلى الوراء بعيدًا بما يكفي عن قيمنا الإنسانية، يمكننا أن نرى أنها ليست مثالية، حتى ونحن نواصل اعتناقها. هنا قد تساعدنا تجربة فكرية.

تخيل لبرهة أنك أنت المسؤول عن الكون، وقررت إنشاء نوع جديد من الكائنات الذكية الحساسة. سيعيش هذا النوع في عالم، مثل عالمنا، حيث الموارد شحيحة، وسيتم تخصيص الموارد لإعطائها إلى «من لا يملك»، الأمر الذي سينهي المزيد من المعاناة وينتج مزيدًا من السعادة، وذلك مقارنة بتخصيصها لـ«من يملك». وتخيل أنك قمت بتصميم عقول هذه المخلوقات، وبالتالي حددت كيف سيعاملون بعضهم البعض. وأنك حصرت اختيارك لهذه المخلوقات في ثلاثة أنماط:

النوع الأول: هو **الإنسان الأناني (Homo selfishus)**: المخلوقات من هذا النوع لا تهتم ببعضها البعض على الإطلاق. يبذلون قصارى جهدهم لجعل أنفسهم، فقط، سعداء قدر الإمكان، ولا يهتمون بسعادة الآخرين.

إنه عالم تملؤه أنانيتنا، عالم بائس إلى حدٍّ كبير لا يثق فيه أحد بأي شخص آخر ويتقاتل الجميع باستمرار على الموارد الشحيحة.

النوع الثاني: **الإنسان على وضعنا الحالي (Homo justlikeus)**: أعضاء هذا النوع أنانيون بدرجة ما، لكنهم يهتمون أيضًا وبدرجة كبيرة بعدد قليل نسبيًا من الأفراد المحددين، ويهتمون بدرجة أقل ببعض أشخاص آخرين ينتمون إلى جماعات معينة. لو أن أمور الحياة تمضي على نحو جيد، فإنهم يفضلون أن يكون الآخرون سعداء بدلًا من حياة التعاسة. لكنهم، في معظم الأحيان، ليسوا على استعداد لرفع أكثر من إصبع واحد فحسب لصالح الغرباء، وخاصة الغرباء الذين ينتمون إلى جماعات أخرى. هذا نوع محب، لكن حبهم محدود للغاية. العديد من أعضاء هذا النوع سعداء للغاية، لكن الأنواع ككل أقل سعادة بكثير مما يمكن أن يكون. وذلك لأن أعضاء هذا النوع يميلون مثلنا إلى جمع أكبر عدد ممكن من الموارد لأنفسهم ولشركائهم المقربين. وهذا يعني أنهم -مثلنا تمامًا- يتركون عددًا أقل قليلًا من نصف عددهم بلا ما يحتاجونه من موارد، ليكونوا سعداء.

النوع الثالث: **الإنسان النافع (Homo utilitus)** نوعٌ مفيدٌ لنا جميعًا: أعضاء هذا النوع يفضلون أن تكون السعادة متوفرة لجميع الناس حولهم وبطريقة متكافئة. هذا النوع سعيد بقدر ما يمكن؛ لأن أعضاءه يهتمون ببعضهم البعض بقدر ما يهتمون بذواتهم. يمتلئ هذا النوع بروح الحب العام. أي أن أعضاء هذا النوع يحبون بعضهم بعضًا بنفس قوة المشاعر العاطفية التي يحب بها أشخاص من نوعنا أفرادَ عائلاتهم وأصدقاءهم المقربين. وبالتالي فهم سعداء جدًا.

لو كنت أنا مسؤولًا عن الكون، فسأختار **الإنسان النافع**، النوع الأكثر سعادة والمليء بالحب العام. قد تختلف معي. قد تصر على أن أعضاء هذا النوع المفيد للجميع هم بلا عقل ومثل ذكور النحل الذين يبهت تفانيهم العشوائي مقارنة بالحب الثري المنحاز الذي نتسم به نحن البشر الذين يعيشون في هذا العالم -روميو وجولييت مقابل كائنات بورغ the Borg (راجع الفصل السابع -م). لكن هذا، على أية حال، يعد إخفاقًا في التخيل. لمساعدة المخيلة، فكر في بعض أبطال الحياة الحقيقية الذين يعيشون في عالمنا. بعض الناس يتبرعون بكليتهم للغرباء ولا يطلبون شيئًا في المقابل. ومن المدهش للغاية أن هؤلاء الناس لا يعتبرون أنفسهم أبطالًا.

إنهم يصرون، باطمئنان شديد التفاؤل، على أن الآخرين سيفعلون نفس الشيء إذا علموا بوجود شخص في حاجة إلى المساعدة*. لننظر إلى حالة ويسلي أوتري Wesley Autrey، الذي ألقى بنفسه أمام عربة قطار لإنقاذ حياة رجل سقط على القضبان خلال نوبة صرع. قام أوتري بإمساك جسد الرجل بنفسه لتثبيت رأسه وجسده منخفضين أثناء مرور القطار فوقهما، وكشط القطار تقريبًا شعر رأس أوتري. عندما نتخيل هذا النوع من **الإنسان النافع** المساعد للجميع، يجب أن نتخيل بشرًا أبطالًا، وليس ذكور النحل، صحيح أن هؤلاء الأشخاص مثلنا إلا أنهم على استعداد لبذل جهود كبيرة من أجل الآخرين أكثر من استعداد الغالبية العظمى منا.

الفكرة التي أقدمها هنا هي: ليس من المعقول أن نتوقع من البشر الحقيقيين أن يضعوا جانبًا كل ما يحبونه من أجل نفع أكبر. أتحدث عن نفسي، فأنا أفضل أن أنفق المال على أطفالي أكثر من إنفاقه على الأطفال الجائعين البعيدين، وليس لدي نية للتوقف عن ذلك في جميع الأحوال، أنا إنسان فقط*! لكنني أفضل أن أكون إنسانًا يعرف أنه منافق، ويحاول أن يكون أقل نفاقًا من ذلك، بأن لا يرتكب خطأ رفع القيود الأخلاقية النمطية لنوعه إلى مستوى القيم المثالية.

الحلوى فقط

لدينا منطق نفعي متسق لمعاقبة الأشخاص الذين يخالفون القواعد*: بدون تهديد بالعقوبة، لن يحسن الناس التصرف. ومع ذلك يقول آخرون إن العقوبة ليست، أو لا ينبغي أن تكون، مشرعة في المقام الأول بهدف تشجيع السلوك الجيد. يقولون إنه يتعين علينا معاقبة المذنبين لمجرد أنهم يستحقون ذلك، بغض النظر عن الفوائد العملية للعقاب. هذا النهج للعقاب، المعروف باسم النزعة الانتقامية/القصاص، مفضل من قبل العديد من المنظرين الأخلاقيين والقانونيين، ومن بينهم إيمانويل كانط* الذي قال ذات مرة إنه إذا كان مواطنو جزيرة سيتخلون عن وطنهم، فينبغي وضع قائمة تتضمن أيًا من سكان الجزيرة الموجودين في السجن بتهمة القتل، وأن يقوم سكان الجزيرة بإعدامهم، وذلك لمجرد أن تضع العدالة بصمتها قبل أن يغادروا*.

يسوق الانتقاميون بعض الاعتراضات الموضوعية على النفعية. أولًا، يبدو

أن النفعيين سوف يعاقبون أحيانًا من لا يحسن السلوك. سوف نستدعي، من الفصل الثالث، حالة القضاة والتجمهر، حيث يمكن للقضاة تجنب أعمال شغب عنيفة بسجن شخص بريء. يبدو أن من الخطأ معاقبة شخص بريء، حتى لو كان ذلك سيؤدي إلى نتائج عامة جيدة. ثانيًا، يبدو أن النفعيين سوف يعاقبون في بعض الأحيان فقط، وعدد محدود جدًا. أما بالنسبة لمن ينادون بالقصاص، فإن العالم المثالي هو العالم الذي يُكافأ فيه الطيبون ويعاني فيه الأشرار. ولكن بالنسبة للنفعية، فإن العالم المثالي هو العالم الذي يحصل فيه الجميع على أعلى درجات السعادة، بما في ذلك الأشرار. في الواقع، فإن نظام العقوبة النفعية المثالي هو نظام عقوبات، مزيفة بشكل مقنع، وليس تنفيذًا فعليًا لعقوبة. في عالم النفعية المثالي، سيتم إرسال المدانين إلى مكان بعيد حيث لا يمكن أن يزعجوا أي شخص، بينما نعتقد نحن أنهم يعانون، وأن ذلك أفضل للحفاظ على سلوكنا القويم.

ما هذا... معاقبة البريء؟ مكافأة المذنب؟ يبدو كما لو أن النفعية لا تعير انتباهًا للعدالة. وهذا، كما يقول البعض، يعطينا سببًا جيدًا لرفض المثل النفعية المتمثلة في زيادة السعادة إلى الحد الأقصى. وكما هي الحال دائمًا، نحن نبدأ في التوافق مع أكبر قدر ممكن من مكونات الفطرة السليمة، مع الأخذ في الاعتبار كيف تعمل الأشياء في العالم الحقيقي.

هذا القلق بشأن معاقبة الأبرياء ومكافأة المذنب، على الأقل على مستوى السياسة العامة، ليس له أي ميزة في العالم الحقيقي. يمكننا أن نحلم بقضايا مثل القضاة والتجمهر، حيث تجعل معاقبة الأبرياء الأمور تسير على نحو أفضل، لكن في العالم الواقعي سيكون من الكارثي تبني مثل هذه السياسة. الشيء نفسه بالنسبة لسياسة تزوير العقوبات. لكي تحقق هذه السياسات أهدافها النفعية، يتعين على المسؤولين الحكوميين أن يحافظوا، إلى ما لا نهاية، على وجود مؤامرة هائلة ذات أبعاد أورويلية (Orwellian) (نسبة إلى مؤامرة الحيوانات على صاحب المزرعة في رواية جورج أورويل الشهيرة «مزرعة الحيوانات» -م) بينما يصمتون بصفة يومية عن أحداث تضر باستخدام سلطتهم. لا يمكن أن يتوقع أحد أن هذا سيؤدي إلى عالم أكثر سعادة.

تستوعب النفعية بشكل طبيعي خصائص أخرى تميز عدالة الفطرة السليمة. على سبيل المثال، نحن نعاقب، بدرجة أقل بكثير (أو لا نعاقب على الإطلاق) الأشخاص الذين تسببوا في إيذاء الآخرين بدون قصد، وليس

بتعمد الإيذاء. كما هو موضح في الفصل السابق، هناك تبرير نفعي للغاية لهذه السياسة المرتبطة بالفطرة السليمة: الأشخاص الذين يتسببون في ضرر متعمد، بشكل عام، أخطر بكثير من الأشخاص الذين يتسببون في ضرر دون عمد، وبالتالي فمن المهم للغاية ردعهم. علاوة على ذلك، فإن الأفعال المتعمدة تخضع لسيطرة واعية، وبالتالي من المرجح أن يردعها التهديد بالعقاب. بالطبع، نحن نعاقب الأشخاص على التسبب في ضرر غير متعمد إذا كان الضرر ناجمًا عن الإهمال، وهذا أيضًا يتفق مع المنطق النفعي. نحن نتمنى ردع الإهمال الذي له آثار خطرة، وكذلك الأذى المتعمد.

بالمثل، هناك مبررات نفعية لجميع الأعذار والمبررات النمطية المعترف بها في القانون والفطرة السليمة. على سبيل المثال، يعترف القانون باعتبار «الطفولة» (المتهم تحت سن الرشد -م) عذرًا قانونيًا مشروعًا (قد يعفي من العقاب أو يخففه -م)، وهذا أيضًا له منطق نفعي. من المرجح جدًّا أن الطفل البالغ من العمر عشرة أعوام والذي اقترف جريمة ما، على سبيل المثال، سوف يستجيب بشكل أفضل كثيرًا للحوافز الودية على التصرف الحسن، مقارنة، لنقل مثلًا، بشخص عمره ثلاثون عامًا، وسوف يتضرر الطفل بشكل لا يمكن إصلاحه جراء المعاملة القاسية. الأشخاص الذين يعانون من مرض عقلي هم أقل عرضة للردع بواسطة التهديد بالعقاب، مما يجعل الفائدة المنتظرة من معاقبتهم محدودة للغاية. أخيرًا، هناك مبررات نفعية طبيعية لخرق القانون دفاعًا عن النفس وبدافع «الضرورة» (على سبيل المثال، سرقة المرء قاربًا لإنقاذ حياته أو حياة آخرين): لا نريد ردع الناس عن القيام بهذه الأشياء.

لهذا لن تجد، في العالم الواقعي، أن النظام القانوني الذي من المفترض أن يزيد من السعادة، يمكن أن يتضمن مخططات أورويلية عارضة يعاقَب فيها الأبرياء عمدًا، ويتم السماح للأشخاص المذنبين بالإفلات عن عمد أو مكافأتهم على شرورهم. وبالمثل، فإن العقوبة التي تعزز النفع الأكبر في العالم الحقيقي سوف تقر جميع الأعذار والمبررات النمطية، وتميز الجرائم المتعمدة عن الحوادث التي لا تعمد فيها، والأطفال عن البالغين، وما إلى ذَلك. ولهذا قيل إن العقوبة التي تهدف فقط إلى تحقيق نفع أكبر تنطوي بالتأكيد على بعض الإصلاحات المثيرة للجدل. لنأخذ في الاعتبار، على سبيل المثال، سلامة السجناء ورفاههم، وهي قضية لا تحظى شعبيًا بدعم واسع، وقد تكون مسؤولية السياسيين. كثيرًا ما يتعرض السجناء للاعتداء

الجنسي من سجناء آخرين*. نجد مثل هذا الاعتداء مؤسفًا -أغلبنا على الأقل يرى ذلك- لكننا لسنا منزعجين بما يكفي للمطالبة بحماية أفضل لضحايا السجون. لكن فكر فيما يلي: هل تؤيد سياسة يتم بمقتضاها اغتصاب السجناء، كجزء رسمي من عقابهم، من قبل مغتصبي الدولة الرسميين؟ إن اغتصاب السجناء بوصفه أحد **الآثار الجانبية المتوقعة** في السجن، مع **تحديد** الضحايا بالصدفة، يجعل الكثير من الناس يُؤسَف لحالهم لكن بقدر من التحمل. لكن الاغتصاب كوسيلة عقاب رسمية للدولة، حيث يتم تسليم ضحايا محددين عمدًا إلى أشخاص يغتصبونهم، هو عمل بربري*. من المنظور النفعي، هذان الشكلان من الاعتداء الجنسي لا يختلفان أخلاقيًا -الاغتصاب اغتصاب في جميع الأحوال- وعلينا بذل المزيد من الجهد لمنع عنف السجناء ضد سجناء آخرين.

تقليل العنف الجنسي بين السجناء مجرد مثال يلقي الضوء على التوتر القائم بين ما نشعر أنه حق للمجتمع، وما هو مفيد فعلًا للمجتمع بخصوص تطبيق القانون الجنائي. هناك سؤال أكثر عمومية يتعلق بطبيعة تجربة السجن وعواقبها: هل وضع الشخص في السجن يجعل من المرجح أن يعيش حياة منتجة تحترم القانون بعد إطلاق سراحه؟ هل بؤس السجن يشجع الآخرين على التصرف الحسن؟ هناك بعض الشك حول أن التهديد العام بالعقاب له تأثير رادع ذو شأن. لكن لا يزال السؤال مطروحًا عما إذا كانت العقوبات القاسية وغير المعتادة التي يتم تنفيذها في الولايات المتحدة هي رد ضروري على مجموعة غير عادية من المشكلات الاجتماعية، أم مجرد سياسة سيئة. هل يعرف المجرمون المحتملون القوانين المحلية وهل يعبأون بها؟ النقطة الأكثر عمومية هي: أن نظام العدالة الجنائية الذي يهدف إلى تحقيق نفع أكبر لن يكون آلة أورويلية سخيفة، لكن من المرجح أن يبدو مختلفًا عن نظام العدالة الجنائية القائم*، الذي يُعد انتقاميًا إلى حد كبير.

العدالة المثالية

إن العدالة النفعية معقولة من الناحية العملية، لكن ذلك لا يحل مشكلة دائمة «من حيث المبدأ». لنفترض أن معاقبة شخص بريء حقًّا ستحقق النفع الأكبر. هل سيكون ذلك هو الشيء الصحيح الذي يجب فعله؟ لنفترض أنه يمكننا حقًّا فرض عقوبات تافهة بتكلفة منخفضة. هل سيكون من الأفضل حقًّا منح القتلة والمغتصبين حياة يسيرة بدلًا من

معاقبتهم بالفعل، شريطة أن نستطيع فعل ذلك دون أن نفقد الخصائص المعتادة للعقاب (الردع، إلخ)؟ بالنسبة للنفعيين، العقاب هو مجرد شر ضروري. لكن ليس هناك شيء **صحيح** بطبيعته في معاقبة الأشخاص الذين يقومون بأشياء سيئة. إن المفهوم النفعي للعدالة، بغض النظر عن كونه غير عملي في الواقع الحقيقي لعالمنا، يبدو أنه يفتقر لوجود الحقائق الأعمق للعدالة.

هذا ما يقوله منتقدونا. الاحتمال الآخر هو أن شعورنا الحدسي بالعدالة عبارة عن مجموعة استدلالات: آلية أخلاقية مفيدة للغاية لكنها غير معصومة مطلقًا من ارتكاب أخطاء. لدينا **ذائقة** للعقاب. هذه الذائقة، مثلها مثل جميع أنواع التذوق، دقيقة ومعقدة، مؤطرة بمزيج معقد من العوامل الوراثية والثقافية والتمييزية. لكن تذوقنا للعقاب ما يزال محض تذوق، يتم بواسطة الإعدادات التلقائية، وبالتالي فهو مقيد بمعاييره النمطية الثابتة ولا يتسم بالمرونة. جميع الأذواق يمكن خداعها. نحن نخدع براعم التذوق لدينا بمكسبات الطعم الصناعية. نخدع شهوتنا الجنسية عن طريق تحديد النسل والمواد الإباحية، وكلاهما يوفر لنا الإشباع الجنسي بينما لا يفعل شيئًا لنشر جيناتنا. في بعض الأحيان، رغم ذلك، تتسبب أذواقنا في جعل بعضنا حمقى. لدينا استطعام للدهنيات والسكريات تجعلنا نعاني من السمنة المفرطة في عالم الوفرة. المخدرات التي تدمر حياة الناس. لمعرفة ما إذا كنا نخدع أذواقنا أو إذا كانت أذواقنا تخدعنا أم لا، يجب علينا أن نتخطى النطاق الضيق لذائقتنا ونتساءل: إلى أي مدى هذا الشيء -صودا الدايت، المواد الإباحية، النوتيلا، الهيروين- تخدم حقًّا مصالحنا الفضلى؟ يجب أن نطرح نفس السؤال حول ميلنا الذوقي للعقاب.

كما أشرت، فإن شعورنا الحدسي بالعدالة مفيد للغاية، وسنضيع دون وجوده. كما هو موضح في الفصل الثاني، فإن العقوبة تعزز التعاون، وتشجع الناس على التصرف بطرق جيدة لنا جميعًا، بدلًا من كونها جيدة لي فحسب. بمعنى آخر، الوظيفة الطبيعية للعقاب شبه نفعية*: نحن عقابيون طبيعيون لأن العقوبة تخدم وظيفة اجتماعية.

إذا سألت أشخاصًا: لماذا يتعين علينا معاقبة الآثمين المعتدين؟ فسيقدمون لك إجابة نفعية واضحة*: بدون تهديد بالعقوبة، سيسيء الناس التصرف. لكن تلك هي رؤية النظام اليدوي. إذا نظرت إلى أحكام

العقوبة في قضايا معينة ستجد أنه من الواضح أنهم لا يفكرون في الردع في المقام الأول. بدلًا من ذلك، فإن العقوبة، كما هو موضح في الفصل الثاني، تتحدد بصفة أساسية، تحت تأثير مشاعر الغضب والاشمئزاز وما إلى ذلك. توجه هذه المشاعر إلى التعديات نفسها والأشخاص الذين يرتكبونها، وليس بهدف احتمال ردع التعديات في المستقبل. عندما يفرض الأشخاص عقوبات على التعديات، فإنهم يميلون إلى تجاهل العوامل المرتبطة بتحقيق الردع، وبدلًا من ذلك يعاقبون بناءً على ما يشعرون به تجاه التعديات*. على سبيل المثال، هناك منفعة منطقية في تشديد العقوبة عندما تكون الجرائم مما يصعب كشفه: هناك حاجة إلى المزيد من حوافز الردع عندما تكون احتمالات وقوع التعديات منخفضة (كاليفورنيا، على سبيل المثال، تفرض غرامات تصل إلى 1000 دولار على إلقاء القمامة في الطرق العامة، ليس لأن إسقاط كوب ورقي على الأرض يحدث مثل هذا الضرر الرهيب، لكن لأنه من السهل جدًّا التخلص منه). يميل الناس إلى تجاهل هذا الاعتبار النفعي. إن الجرائم التي يصعب كشفها لا تجعلنا أشد غضبًا*؛ لذلك لا نضع لها عقوبات أكبر. كما هو موضح في الفصل الثاني، من المرجح جدًّا أن يكون هذا التجاهل لتكاليف وفوائد العقوبة خاصية متعلقة بالتصميم: إذا كنت لا تعاقب إلا عندما تكون الجريمة «تستحق فعلًا»، فأنت لست معاقبًا يوثق بقواعده العقابية، مما يجعلك علامة جاذبة. لكن إذا كنت متهورًا ذا ذوق انتقامي، ومعروفًا بوصفك متشددًا هكذا، فسوف يمكنك ردع الجرائم بشكل أكثر فعالية.

أحيانًا تكون أحكام العقوبة التي نطبقها غير عقلانية. قام كل من سمول ولوفينشتاين، الباحثان اللذان وثقا تفضيلات مساعدة الضحايا المعروفين لنا، بتوثيق سلوك مشابه في دراسة حول العقاب. لعب المبحوثون لعبة يمكن أن يلعبوا فيها بشكل تعاوني أو أناني. بعد المباراة أُعطيَ المتعاونون الفرصة لمعاقبة اللاعبين الأنانيين. أُتيح لبعض المتعاونين الفرصة لمعاقبة شخص محدد الهوية: «إلى أي مدى تريد معاقبة الشخص الأناني رقم 4؟» دون أن يعرف الآخرون أو المعاقب هوية من عاقبه، أُعطي آخرون الفرصة لمعاقبة شخص مجهول الهوية تمامًا: «إلى أي مدى تريد معاقبة الشخص الأناني الذي ستكتب أنت رقمه؟ وأيضًا دون كشف هوية موقع العقاب. كما هو متوقع، عاقب المبحوثون الأشخاص المعتدين «المحددين» بالأرقام بحوالي ضعف العقوبة المحددة للمجهولين*، وتناسبت العقوبات مع التفاعلات العاطفية».

ليس فقط. لقد تبين أن عواطفنا تؤثر أيضًا على أحكامنا بشأن من يجب ومن لا يجب أن يتحمل المسئولية الأخلاقية. قدم شون نيكولس Shaun Nichols وجوشوا نوب Joshua Knobe للمشاركين الوصف التالي حول كونٍ (universe) «محكوم بالحتمية»*:

تخيلوا كونًا معينًا، ليكن الكون (أ) كل ما يحدث فيه نتيجة بالكامل لما حدث قبل ذلك. هذا صحيح منذ بداية الكون، لذا فإن ما حدث في بداية الكون نتج عنه ما حدث بعد ذلك، وهكذا دواليك حتى الوقت الحاضر. على سبيل المثال، قرر جون في أحد الأيام تناول بطاطس محمرة على الغداء. مثل كل شيء آخر، كان هذا القرار ناتجًا بالكامل عما حدث قبله. لذلك، إذا كان كل شيء في هذا الكون على ما هو عليه دون تغيير إلى أن اتخذ جون قراره، فإن من **المحتم** أن يقرر جون ساعتها تناول بطاطس محمرة.

بعد ذلك، سأل الباحثان المفحوصين إذا كان الناس في هذا الكون (أ) يتحملون مسؤولية أخلاقية كاملة عن أعمالهم. قال أقل من 5% من المجاوبين نعم. قرأت مجموعة أخرى من المعاونين نفس وصف الكون (أ)، لكن بدلًا من الإجابة على سؤال عام حول المسؤولية الأخلاقية في هذا الكون، طرحوا عليهم سؤالًا أكثر تحديدًا، يهدف إلى إثارة عواطفهم:

في الكون (أ) يوجد رجل يدعى بيل Bill شعر بميل نحو سكرتيرته، وقرر أن الطريقة الوحيدة ليعيش معها هي أن يقتل زوجته وأطفاله الثلاثة. ولأنه يعلم صعوبة أن يهرب من منزله في حالة نشوب حريق فقد رتب الآتي: قبل أن يغادر في رحلة عمل، وضع جهازًا في قبو منزله يساعد على احتراق المنزل وقتل عائلته وهو في الخارج.

قال 72% من المعاونين، وعلى وجوههم انطباعات لافتة، إن بيل مسؤول مسؤولية أخلاقية كاملة عن أفعاله. إذا سألت الناس سؤالًا **مجردًا** عن المسؤولية في كون محكوم بالحتمية فسوف يقولون بإيجاز، سوف يقول الجميع تقريبًا، لا مسئولية في تلك الحالة. لكن إذا عرضت حالة عينية

محددة لأشخاص مارسوا سوء السلوك الانفعالي، فالحكم المجرد السابق سوف يطاح به من النافذة.

ربما كان الأمر، كما اعتقد كانط، أن جعل المعتدين يعانون هو هدف يستحق التقدير في ذاته حقًّا. ولكن إذا كان هذا صحيحًا، فتلك مصادفة رائعة. كم هو غريب أن تتطابق مبادئ العدالة الحقيقية مع المشاعر التي تنتجها أدواتنا العقابية، المثبتة في أدمغتنا عن طريق الانتقاء الطبيعي، لمساعدتنا على تحقيق استقرار التعاون، وبالتالي إنتاج المزيد من نسخ جيناتنا. لمعرفة كيف تعمل أدمغتنا وكيف وصلت إلى هنا، من المنطقي أن نفترض أن تذوقنا للعدالة هو وهم مفيد. إننا نعتبر العقوبة مهمة في ذاتها وليست مجرد وسيلة لتحسين السلوك، وذلك بقدر ما نعاني بسبب تناول الطعام الذي له مذاق شهي وليس مجرد وسيلة للتغذية. المتعة التي حصلنا عليها من الطعام غير ضارة بالطبع، لكن جعل الناس يعانون لم يكن قط بلا ضرر. وعلى ذلك، يجب أن نكون حذرين من العقاب الذي يكون مذاقه جيدًا لكن ضرره أكثر من نفعه. ويجب ألا نخطئ في تحديد ما هو نافع لأننا نرى أبعد من حدود تذوقنا للعقاب.

المجتمع العادل

النفعية فلسفة مساواتية للغاية، وتطلب من أنصارها أن يفعلوا الكثير من أجل من لا يملكون. إذا كنت ستستيقظ غدًا وقد ولدت بصفتك نفعيًّا، فإن أكبر تغيير في حياتك سيكون تفانيك الجديد في مساعدة الآخرين المحرومين. على الرغم من ذلك، فإن أحد أكثر الاعتراضات المستمرة على النفعية هو أنها ليست مساواتية بدرجة كافية، أو أنها تخفق -أو قد تخفق- في احترام مصالح الفئات المطحونة.

وفقًا لجون رولز، الذي يُعدّ على نطاق واسع أهم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين، فإن تعظيم السعادة يمكن أن يؤدي إلى ظلم جسيم*. يقول النفعيون إنه من المقبول تقليل سعادة بعض الأشخاص إذا كان ذلك يوفر مكاسب أكبر تتمثل في سعادة الآخرين. هذا هو المبدأ وراء فرض الضرائب التصاعدية: إن مطالبة الأثرياء بالدفع أكثر لا يؤدي إلا إلى التشنج بدرجة ما في أسلوبهم، لكن الإيرادات الناتجة عن ذلك يمكن أن تحقق الكثير من الخير لبقية المجتمع. ومع ذلك، يقول رولز، فإن توزيع الموارد

لتحقيق أقصى قدر من السعادة سيكون في بعض الأحيان غير عادل. أشير هنا إلى مثال رولز من الفصل الثامن: تخيل مجتمعًا تستعبد فيه أقليةٌ أغلبيةَ المواطنين. إذا كانت الغالبية سعيدة بهذا الترتيب الاجتماعي -سعيدة بما يكفي لتعويض تعاسة أولئك المستعبدين- فهل يجعل ذلك من الاستعباد أمرًا صحيحًا؟ وفقًا لرولز، فإن المجتمع جيد التنظيم يبدأ ببعض الحقوق والحريات الأساسية، وليس بالهدف الأسمى المتمثل في تعظيم السعادة.

هذه الحجة، في ظاهرها، مقنعة للغاية. بالتأكيد، العبودية غير عادلة، وأي معيار أخلاقي يدعم العبودية هو معيار أخلاقي رديء. والسؤال إذن هو ما إذا كانت النفعية تؤيد العبودية حقًا. لمعرفة ما إذا كان الأمر كذلك، نحتاج إلى تقسيم المشكلة إلى قسمين: «من حيث المبدأ» و«في الممارسة». سأركز على «الممارسة»؛ لأن هذا هو المتعلق بالقضية التي أثيرها في هذا الكتاب. أنا لا أدعي أن النفعية هي الحقيقة الأخلاقية المطلقة. بدلًا من ذلك، أزعم أنها فكرة أخلاق فوقية جيدة، وهي معيار جيد لحل الخلافات الأخلاقية في العالم الواقعي. ما دامت النفعية لا تؤيد أشياء مثل العبودية **في العالم الواقعي**، فهذا أمر جيد بما فيه الكفاية.

لا أعتقد أنه في العالم الواقعي، يمكن أن يؤدي تعظيم السعادة إلى أي شيء مثل العبودية. وأقول هذا بوصفي إمبريقيًا ملتزمًا، وكذلك بوصفي شخصًا مترددًا للغاية في إصدار تصريحات متبجحة من فوق مقعدي حول كيفية عمل العالم. لكن في هذه الحالة سوف أكون متبجحًا. أزعم أنه يمكن للنفعية أن تؤيد العبودية من حيث المبدأ، لكن فقط إذا كانت الطبيعة البشرية مختلفة اختلافًا جذريًا عما هي عليه. لإيجاد عالم تؤدي فيه زيادة السعادة إلى العبودية، علينا أن ندخل ملكوت الخيال العلمي (وهو عالم لا يمكن الوثوق فيه بحدسنا الأخلاقي بالضرورة).

توجد صعوبة استثنائية في التفكير بوضوح في العلاقة بين النفعية والعدالة الاجتماعية. وبشكل أكثر تحديدًا، من الصعب جدًّا التفكير بوضوح في «المنفعة»؛ لأننا نخلط بين المنفعة والثروة بشكل طبيعي. سننظر في هذه المغالطة «الثروة» في القسم التالي. الآن أود أن أبين، بطريقة مختلفة، مدى صعوبة أن تكون العبودية (أو غيرها من أشكال القمع) وسيلة لجعل العالم أكثر سعادة.

حققت العبودية ثروات هائلة لبعض الناس. وبالمقابل أنتجت أيضًا

تعاسة كبيرة. عندما نفكر في هذه المكاسب والخسائر الهائلة بطريقة مجردة، وبشكل إجمالي، لا يتضح أن الخسائر لا بد أن تفوق المكاسب في جميع الظروف الواقعية. بل قد يبدو هذا سؤالًا تجريبيًا مفتوحًا. لكنني لا أعتقد أن هذا مدخل مناسب للتفكير بمزيد من الوضوح حول تأثير العبودية على السعادة البشرية، سيساعد ذلك على زيادة سعادة الأفراد الممثلين للظاهرة.

في أي مجتمع توجد فيه عبودية، يوجد بالطبع العبيد وملّاك العبيد. لتقريب الأمر أكثر، دعونا نتخيل مجتمعًا تمثيليًا للعبيد يكون نصفه ملّاك عبيد والنصف الثاني هم العبيد. بعبارة أخرى، كل شخص حر في المجتمع يملك عبدًا واحدًا بالضبط (لاحظ أن هذه النسبة، واحد إلى واحد، تعد افتراضًا محافظًا** فيما يتعلق بالفرضية التي أنا بصدد تقديمها). من أجل أن تزيد العبودية من السعادة إلى الحد الأقصى، يجب أن يكسب كل مالك عبد، في المتوسط، سعادة، لكونه مالكًا لعبد، أكبر من مقدار السعادة التي يفقدها العبد نفسه، لكونه مستعبدًا. هل يمكن اعتبار ذلك أمرًا معقولًا على الإطلاق؟

اسمحوا لي أن أطرح عليكم هذا السؤال على مراحل. الآن أنت لست عبدًا ولا مستعبِدًا. سؤالي الأول: كم ستزيد سعادتك إذا ملكت عبدًا؟ بالطبع، لأنك شخص محترم، فإن وجودك كعبد لن يجعلك أكثر سعادة، لكننا نحاول أن نتخيل حياتك كمالكٍ سعيدٍ لعبد، دون أية تحفظات أخلاقية. لتسهيل المهمة عليك، يمكنك أن تتخيل وجود عبد عبارة عن روبوت/إنسان آلي عالي التقنية. يمكن لعبدك الروبوت فعل أي شيء يمكن أن يفعله الإنسان الحقيقي غير المتعلم. الفكرة هنا هي أن عبدك الآلي، مثله مثل اللاب توب والمحمصة الكهربائية لديك، لا يشعر بأي شيء. وبالتالي فلن تشعر أنك منزعج للغاية من امتلاكك لعبد آلي، مقارنة بملاك العبيد في الماضي من خلال امتلاكهم لعبيدٍ من البشر.

ماذا ستفعل مع عبدك الآلي؟ إذا كنت معجبًا بكل مالكي العبيد السابقين تقريبًا، فستحاول الحصول على أكبر قدر ممكن من القيمة الاقتصادية من عمل العبد. ستبدأ بتشغيل عبدك. لنفترض أن عبدك يمكن أن يحصل على عوائد إضافية قدرها 50 ألف دولار في السنة (هذا أيضًا افتراض متحفظ، لا يدقق في حساب المنفعة الأعلى المكتسبة من ملكية العبيد. حتى مع وجود الكثير من الوقت الإضافي، فإن مبلغ 50

ألف دولار سنويًا هو ما يمكن توقعه من عامل غير متعلم. ونحن لا نفكر حتى في تكاليف توفير الاحتياجات الأساسية لعبدك). إذن ما مدى أهمية الحصول على 50 ألف دولار إضافية في السنة؟ ربما يكون أمرًا جيدًا. لكن ذلك ليس بالأهمية التي تظنها. إذا كنت في وضع يسمح لك بامتلاك عبد، فأنت في حالة مالية جيدة. وإذا كان هناك شيء واحد تعلمناه من البحث في السعادة، فهو أن الدخل الإضافي (أعلى من المستوى الأدنى إلى حد ما) لا يضيف سوى القليل نسبيًا إلى سعادة الفرد*. بل تشير بعض الأبحاث إلى أن الدخل الإضافي الأعلى من المستوى الأدنى لا يضيف شيئًا على الإطلاق. ومن ثم فإن السعادة المكتسبة من دخل إضافي تختلف من شخص لآخر، لكننا نعلم أنه في المتوسط، لا تفعل وحدة الدخل الإضافية للأثرياء سوى القليل جدًا مقارنة بما تفعله للفقراء، وهذا هو ما يهمنا هنا. أؤكد أن هذه ليست نتائج تجريبية*. فبعد عقود من البحث، تبين أن العلاقة الضعيفة بين الثروة (أعلى من المستوى المتواضع) والسعادة أشبه بقانون الطبيعة البشرية. أي بعد نقطة معينة، لا تشتري الثروة (كثيرًا) من السعادة.

نستنتج من ذلك، بشيء من التحفظ، أن امتلاك العبد من شأنه أن يوفر لك طفرة كبيرة في **الثروة** ومكاسب متواضعة في السعادة. أما بخصوص سؤالك الثاني: ما مقدار السعادة التي ستخسرها عندما تصبح عبدًا؟ الإجابة، بالطبع، الكثير؛ لكل الأسباب الواضحة. لن أسهب في الحديث عن أهوال العبودية، التي شملت تاريخيًا الضرب والاغتصاب والعمل المضني والغياب التام للحرية الشخصية وتفكك أسرة العبد. يكفي أن نقول إن كونك مملوكًا لشخص آخر أمر سيئ للغاية في أفضل الظروف، وبائس بشكل لا يمكن تصوره في ظل الظروف العادية. إن الانتقال من كونك الشخص الحر الذي تعيشه اليوم إلى كونك عبدًا يعني، بلا شك، خسارة فادحة في سعادتك.

بعد تفكير في كيف يكتسب الأفراد، أو يفقدون، سعادتهم من العبودية، فأنت على استعداد للإجابة على سؤالك الثالث والأخير: هل يمكن للمكاسب أن تفوق الخسائر حقًا؟ ربما تكون أفضل طريقة للتفكير في هذا السؤال هي ترجمته إلى اختيار شخصي معادل: هل ترغب في قضاء نصف حياتك كعبد حتى تتمكن، في النصف الآخر، من تحقيق 50 ألف دولار إضافي سنويًا؟ أم تفضل أن تعيش حياتك كما هي الآن؟ آمل أن تكون الإجابة واضحة.

وإذا كانت الإجابة واضحة، فيجب أن يكون واضحًا بنفس القدر -الآن بعد أن فكرت في الأمر في إطار أكثر واقعية- أن العبودية لا تقترب من تحقيق أقصى قدر من السعادة في العالم الواقعي. وما يتعلق بالعبودية ينطبق على الاضطهاد بشكل عام. الظلم الجسيم هو ظلم جسيم؛ لأنه ينطوي على نتائج فظيعة لبعض الناس. خارج عالم الخيال -الذي يسكنه، على سبيل المثال، «الوحوش النفعيون*» الذين يستمدون قدرًا لا يمكن استيعابه من السعادة من أكل البشر- لا توجد هنا منافع يمكن استخلاصها من البشر بحيث تكون من الجودة بما يفوق أهوال القمع**.

الشيء المؤكد، غالبًا، هو أنه لا يوجد في العالم الواقعي سوى عدم المساواة الاجتماعية والقيود على الحرية التي تعزز الصالح الأعم. إن وجود السوق الحر يؤدي إلى عدم المساواة الاقتصادية، مما يثير السؤال حول مدى وجوب إعادة توزيع الثروة، إن كنا سنفعل. يجب أن نلاحظ أنه في أقصى أنظمة إعادة التوزيع الثروة (الشيوعية)، يتم التخلص من عدم المساواة، وأيضًا من أي حافز اقتصادي على الإنتاج. لفهم هذا، نحن جميعًا تقريبًا، مثل رعاة الشمال، نعتقد أن قدرًا من عدم المساواة الاقتصادية يجد تبريره في زيادة الإنتاجية (إن لم يكن أيضًا كمسألة عدالة). كذلك الحال بالنسبة لعدم المساواة في الحرية. في الولايات المتحدة والعديد من الدول الأخرى، قد تكون ممارسة الجنس من شخص مريض دون أدوات وقاية ودون إخطار شريكه بالمخاطر أمرًا غير قانوني. إن مثل هذه القوانين تقيد حرية الأشخاص المصابين بفيروس نقص المناعة البشرية، وهي مجموعة مضطهدة منذ البداية، لكن معظمنا يعتقد أن هذا مبرر من منظور المصلحة العامة الأهم. فالصالح الأعم يبرر تقييد حرياتنا بطرق أخرى، كما هي الحال في إطلاق أحدهم صياح «حريق!» في مسرح مزدحم. الدرس هنا هو: من الممكن بالتأكيد وجود تفاوتات وقيود على الحرية تعزز الصالح الأعم، لكن لا يوجد سبب للاعتقاد بأن مثل هذه التفاوتات والقيود في العالم الواقعي غير عادلة إلى حد كبير. مثل هذه الأشياء قد تبدو غير عادلة لبعض الناس. لكن النقطة المهمة الآن هي أن النفعية في العالم الحقيقي لا تؤدي، كما يزعم منتقدوها، إلى ترتيبات اجتماعية غير عادلة بشكل سافر، مثل العبودية. قل ما تريده حول النفعية من حيث المبدأ؛ فمن الناحية العملية، جعل العالم أكثر سعادة قدر الإمكان لا يؤدي إلى الاضطهاد.

ما السبب إذن في أن كثيرًا من المفكرين استنتجوا أن النفعية تتسبب في ظلم فادح؟ جزء من الإجابة، كما قلت، يكمن في وجود ارتباك حول معنى كلمة **المنفعة**. يظهر الارتباك في الخلط بين المنفعة والثروة، وهذا يجعل تعظيم المنفعة يبدو أقل جاذبية، وربما غير عادل. وفي هذا السياق سبق أن قمنا، أنا وجوناثان بارون Jonathan Baron، بتوثيق هذا الالتباس في تجربة سأستعرضها في الجزء التالي. إنها تجربة معقدة بعض الشيء، وإذا كنت تريد تخطيها، فلك مطلق الحرية. بالنسبة لمن سيتخطونها، الرسالة المقصودة هي: إذا كنت تعتقد أن الاضطهاد يمكن أن يزيد من السعادة في العالم الواقعي، فمن المؤكد أنك تتخيل الشيء الخطأ. أنت هكذا تتخيل الظلم الذي يزيد الثروة وليس السعادة.

مغالطة «الإثرائية»

«النفعية»، مجددًا، اسم بشع لفكرة رائعة. النفعية ليست هي ما نفكر فيه عندما نفكر في «المنفعة».

كما سبق أن شرحت في الفصل السابع، فإن الفكرة الأساسية في مذهب النفعية هي أولوية التجربة: كل الأشياء الجيدة جيدة، وجميع الأشياء السيئة سيئة؛ لسبب بسيط هو تأثيراتها في تجاربنا. (والفكرة الثانية، وأكررها مجددًا، هي أن تجربة كل شخص لها أهمية مساوية لتجارب الآخرين). خبرات السعادة والتعاسة -التي تكونت على نطاق واسع- هي العملة المتداولة في المذهب النفعي. ولكن مفهوم كلمة «المنفعة/utility» يشير إلى شيء أكثر من «الأشياء المفيدة». أن يكون لديك الكثير من الأشياء المفيدة يعني أن تكون ثريًا. وبالتالي فمن السهل أن نخطئ في تصور أن النفعية هي من أجل «الثراء»*، وهي الفكرة التي ينبغي لتحقيقها، قبل كل شيء، زيادة الثروة إلى أقصى حد. هذه ليست فكرة رائعة.

لكن الخلط بين النفعية والإثرائية (wealthitarianism) أعمق من مجرد كلمة مضللة. وسواء كان يطلق عليها اسم «المنفعة» أم «السعادة» أم «جودة التجربة»، فمن الصعب التفكير في مدلولها بشكل صحيح. لقد اعتدنا على تحديد الأشياء، الأشياء الموجودة في العالم، أو عدد كميات

الأشياء في العالم: كم عدد التفاح؟ كم تبقّى من المياه؟ بعد كم من الوقت يبدأ الاجتماع؟ كم قدمًا مربعًا؟ كم من النقود؟ لكننا لا نحدد عادة جودة تجاربنا. وبالتالي، فعندما نتخيل قيامنا بتوزيع محتمل لـ«المنفعة»، من الصعب جدًّا تفادي التفكير بمنطق توزيع الأشياء، بدلًا من توزيع نوعية ما مررنا به من تجارب وخبرات.

ترتبط المنفعة ارتباطًا وثيقًا بالأشياء، لكنها ليست بحد ذاتها أشياء. أولًا، المنفعة ليست بالضرورة سلعًا تأتي من السوق. إن التجربة الإيجابية التي تحصل عليها من الصداقة، والأيام المشمسة، وإثبات النظريات الرياضية، واحترام جيرانك، كلها «منافع». وثانيًا، لا تعادل المنفعة الأشياء؛ لأن مقدار المنفعة التي نحصل عليها من كمية معينة من الأشياء تختلف من شخص لآخر ومن وضع لآخر. بالنسبة للمزارع الكمبودي الفقير، يمكن لمبلغ 2000 دولار أمريكي ببساطة أن يغير حياته كلها، لكن بالنسبة إلى رجل أعمال ثري فإن مبلغ 2000 دولار هو مجرد ثمن تغيير التذكرة إلى الدرجة الأولى في الطريق إلى سنغافورة. وبالتالي، عندما نتحدث عن توزيع المنافع، فمن المهم أن نتذكر أننا نتحدث عن توزيعات النفع، أو الأشياء الذهنية التي ليست في المتناول، وليست الأمتعة والأدوات الموجودة في العالم أو في حساب مصرفي.

القضية إذن تدور حول ما إذا كانت الفروق الاجتماعية التي تزيد المنفعة -لا الأشياء، ولا الثروة- يمكن أن تكون غير عادلة في العالم الواقعي. عندما يتخيل رولز عدم المساواة في المذهب النفعي، فإنه يتخيل أشياء مثل الرق. الرق أمر غير عادل بالتأكيد، لكن لماذا يعتقد أي شخص أن الرق (أو ما يشبهه)، يمكن أن يجعل العالم أكثر سعادة؟ لأن العبودية التي تزيد من المنفعة تبدو ظاهريًا مقبولة، وذلك في حالة ما إذا كنت تخلط بين المنفعة والأشياء -الثروة.

كما أشرت أعلاه، ليس من المعقول «حسابيًا» أن يكتسب أصحاب العبيد قدرًا من السعادة (أي المنفعة) من امتلاك عبيد، بمقدار أكبر من ذلك الذي يفقده العبيد لكونهم مستعبدين. أكرر، لن تختار أن تكون عبدًا نصف حياتك لزيادة دخلك خلال النصف الآخر. وبالمثل، ليس من المعقول أن مبلغ 2000 دولار يساوي بالنسبة لرجل أعمال ثري ما يساويه للمزارع

الفقير. غير أن الحسابات الرياضية يمكن أن تعمل في خدمة من يملك ضد من لا يملك، وذلك إذا قمنا بمناقشة المسألة من زاوية الثروة بدلًا من السعادة*. قد يربح مالك العبيد أموالًا من خلال استغلال عبيده، وقد يؤدي النوم المريح إلى إبرام نائب الرئيس المتجول صفقة بعدة ملايين من الدولارات. من الناحية المالية، قد تفوق مكاسب الأثرياء الخسائر البسيطة للفقراء. هذا ما يدور في ذهن رولز وآخرين عندما يتصورون ظلم النفعية: «عـذرًا»، يقول المستغل السعيد، «لكن مكاسبي الكبيرة جـدًّا جـدًّا تبرر خسائرك الكبيرة». غير أن المكاسب تزيد على الخسائر فقط إذا كنا نحسب بالدولارات، بدلًا من السعادة**.

توضح التجربة التي ذكرتها آنفًا أن الناس يخلطون بسهولة بين المنفعة والـثروة، وذلـك يقودهم إلى استنتاجات رولـز. أنا وجوناثان بـارون عرضنا للمتعاونين مجتمعات افتراضية لها توزيعات متفاوتة في الدخل السنوي للفرد (الثروة). على سبيل المثال، في البلد (س) قد يحصل الفرد في الطبقة الدنيا على 25 ألف دولار دخلًا سنويًا، بينما يحصل في الطبقة الوسطى على 45 ألفًا، وفي الطبقة العليا على 70 ألفًا. وفي البلد (ص) ثبتنا كل العوامل باستثناء أن عضو الطبقة الدنيا يحصل على 15 ألف دولار فقط. ثم طلبنا من المشاركين المقارنة بين الدولة (س) والدولة (ص). وبشكل أكثر تحديدًا، طلبنا منهم تحديد نسبة رغبتهم في العيش في كل دولة منهما، مع العلم أن لديهم فرصًا متساوية في الانتقال إلى المستويات الاقتصادية العليا أو المتوسطة أو الدنيا. يوضح لنا الاختلاف في التصنيفات الخاصة بالبلدين (س) و(ص) مدى تقدير المبحوثين لقفزة قيمتها 10 آلاف دولار أسفل المقياس، لينتقلوا من 15 ألفًا إلى 25 ألفًا. استخدمنا مقارنات مماثلة لتحديد نسبة تقييمات المبحوثين لتحقيق قفزات الدخل الأخرى، مثل القفز بقيمة 10 آلاف دولار، من 40 ألف إلى 50 ألف دولار. كما قد تتوقع، ليست كل القفزات التي تبلغ 10 آلاف دولار متساوية. بلغت نسبة المبحوثين الذين فضلوا القفز من 15 ألف إلى 25 ألف دولار أكثر من راغبي القفز من 40 ألف إلى 50 ألف دولار، مما يعكس انخفاض المنفعة الحدية للثروة. كلما كان لدَيك المزيد من الدولارات، قلّت قيمة أي دولار إضافي بالنسبة لك، وبنفس المعدل يقل شعورك بالسعادة التي كنت تشعرها مع كل دولار إضافي.

في المرحلة التالية، طُلب من المشاركين في التجربة تصنيف قيم الدخول المختلفة المحددة في المرحلة الأولى من التجربة. بمعنى آخر، جعلناهم

يقيّمون نسب المنفعة لكل مستوى دخل. فطلبنا منهم وضع تقييم يبدأ من صفر في المئة لأدنى دخل و 100% لأعلى دخل. ثم جعلناهم يقيّمون مستويات الدخل الأخرى باستخدام النسبة بين صفر و100، والحرص على التأكد من أن كل زيادة متساوية النسبة لها نفس القيمة؛ على سبيل المثال، يجب أن يكون تحسن الدخل من صفر إلى 50% مقبولًا تمامًا بنفس درجة التحسن من 50 إلى 100%. أعطى المشاركون تقديراتهم، وكما هو متوقع أعطوا وزنًا أكبر للزيادات الخاصة بأسفل جدول الدخل، بما يتوافق مع انخفاض المنفعة الحدية للثروة. على سبيل المثال، كان الفرق في التقديرات بين 15 ألف دولار و25 ألف دولار أكبر غالبًا من الفرق في التقديرات بين 40 ألف دولار و50 ألف دولار.

في المرحلة الثالثة من التجربة، قام المتعاونون في التجربة مرة أخرى بتقييم يتعلق بمدى استصواب العيش في بلد ما من بين مجموعة بلدان مختلفة، لكن هذه المرة تم وصف البلدان لا من حيث توزيع الدخل، بل من حيث توزيعات المنافع. بدلًا من إبلاغهم عن مقدار المال الذي سيحصلون عليه في كل طبقة من الثلاث، الدنيا والمتوسطة والعليا من كل مجتمع، طلبنا منهم تصنيفًا لقيمة (منفعة) الدخل في كل طبقة من الثلاث. تم تقديم هذه التصنيفات على أنها «تقييمات للدخل» حددها متعاونون مثلك تمامًا، مثلما فعلت أنت في [المرحلة السابقة من التجربة]. يمكننا حينئذٍ مقارنة القيم التي يضعها المشاركون في القفزات المختلفة، لكن القفزات هنا متعلقة بالمنفعة المتحصلة من الدخل بالنسبة لأعضاء كل طبقة وليس المقصود القفزات المتحققة في معدل الدخل. على سبيل المثال، يمكننا تحديد مقدار القيمة النفعية للأشخاص الذين يقفزون من معدل دخل يساوي صفر إلى معدل يساوي 25%. وبالمثل، الأشخاص في القفز من دخل نسبته 75% إلى دخل نسبته 100%. والأهم من ذلك، يمكننا معرفة ما إذا كان المشاركون يعتقدون أن المنفعة المتحصلة عن القفز بنسبة 25% في أول قفزة (من صفر إلى 25 نقطة) تعتبر أكبر من النفع المتحقق عن القفز بذات النسبة « 25% » في القفزة الثانية (من 75 الى 100%).

لو أن الناس جميعًا في أوضاع جيدة، فستكون هاتان القفزتان مرغوبًا فيهما بنفس الدرجة. هذا لأننا نفكر هنا في المنافع وليس في مقدار الدخل.

تذكّر أن المشاركين في المرحلة الثانية من التجْربة قد أجروا تقييماتهم بحيث يكون لكل نقطة في المقياس نفس القيمة الإضافية. أي أن تقييم الزيادة بمقدار 25 نقطة يجب أن يكون هو نفسه، سواء كانت الزيادة من صفر إلى 25 أم من 75 إلى 100.

نتائج التجربة: كانت الإجابات في المرحلة الثالثة من التجربة (تصنيف الدول بناءً على توزيعات المنافع فيها) غير متوافقة مع إجابات المرحلة الثانية (تحديد المنفعة على ضوء مستويات الدخل المختلفة). بدلًا من التعامل مع القفزات ذات المنفعة المتساوية على أنها إضافة متكافئة في القيمة، تعاملوا مع هذه المنافع **تمامًا مثلما تعاملوا مع الدخول في الجزء الأول من التجربة**. أي أنهم (مثل رولز) أعطوا وزنًا أكبر للتحسينات التي وقعت في أسفل الجدول، قائلين إن القفز من صفر إلى 25 مرغوبًا أكثر من القفز من 75 إلى 100. في الواقع، إنهم حددوا نفس القدر من الأهمية في أسفل الجدول هنا كما كانوا عند تصنيف مستويات الدخل. هذا النمط من التقييم غير متّسق داخليًا، لكن هذا هو بالضبط ما توقعت أنا وزميلي بارون أن يفعله المشاركون في التجربة، استنادًا إلى قراءة رولز*.

توضح هذه التجربة أن الأشخاص يجدون صعوبة بالغة في التفكير بوضوح حول ما هو نافع. من ناحية، يفهم الناس أن الأشياء والمنفعة أمور مختلفة. يتضح ذلك من خلال منحهم تصنيفات مختلفة مقابل قفزة قدرها 10 آلاف دولار بناءً على المكان الذي تبدأ فيه هذه القفزة (على سبيل المثال، بدءًا من 15 ألف دولار بدلًا من 40 ألف دولار). من ناحية أخرى، إذا طلبت من المفحوصين تقييم توزيعات المنفعة، فإنهم يعاملون المنفعة كما لو كانت هي الثروة بدلًا من معاملتها على أنها فكرة مجردة لها خصوصيتها. بمعنى آخر، ينظرون إلى القفز من دخل تحددت منفعته بصفر، إلى آخر معدل منفعته 25 ويقولون لأنفسهم: «لنبدأ مع تلك المنفعة القليلة، فإن هذه الزيادة ستُحدث فرقًا كبيرًا للغاية». ثم ينظرون إلى الفرق في الدخل من 75 و100 ويقولون: «سيكون هذا تحسينًا جيدًا، ولكن لنبدأ من قدر لا بأس به من المنفعة بالفعل، فهذا ليس تحسينًا كبيرًا تَمامًا». هذا التفكير هو ببساطة خطأ. يمكنك الحصول على فائدة أكثر أو أقل من كمية معينة من المال، وهذا يتوقف على ظروفك، لكن لا يمكنك الحصول على **مستويات مختلفة من المنافع انطلاقًا من المنافع نفسها. فالمنفعة هي المنفعة في كل الأحوال**. وليس الأمر أن معاونينا في التجربة

جنحوا قليلًا عندما تحوّلوا من التفكير في توزيعات الدخل إلى التفكير في توزيعات المنافع، فهم لم يغيروا تفكيرهم على الإطلاق. تعاملوا مع المنفعة تمامًا كما لو كانت شيئًا (وفعلت مجموعة صغيرة من الفلاسفة المحترفين الذين اختبرناهم الشيء نفسه).

ما معنى هذا؟ هذا يعني أن النقد الرولزي (نسبة إلى جون رولز مجددًا -م) للنفعية، فكرة أن النفعية تنطوي على ظلم فادح، أمر يمكن دحضه من الناحية التجريبية. واعتراض رولز على النفعية يستمد قوته من سوء فهم المنفعة، وهو ما يمكننا إيضاحه بسهولة في المختبر. فالناس إلى حد ما يفهمون الفرق بين الثروة والمنفعة. يفهمون أنه عند نمو ثروة الفرد، تصبح أهمية الثروة المضافة أقل فأقل. لكن عندما يقيمون توزيعات المنفعة، ينسون ذلك تمامًا ويعاملون المنفعة نفسها كما لو كانت ثروات. إنهم يخلطون بين النفع والثراء. وقياسًا على هذا الفهم، وجّه عدد لا يُحصى من الفلاسفة اتهاماتهم إلى النفعية البريئة البائسة بارتكاب جرائم ضد الإنسانية.

(ماذا عن نسخة «مبدئية» من هذا الاعتراض؟***، وماذا عن حجة رولز عن «الوضع الأصلي»؟**).

العدالة والصالح الأعم

هل المذهب النفعي غير عادل؟ دعونا نرى.

هل النفعية تتطلب منا تحويل أنفسنا إلى مضخات سعادة؟ استعباد أنفسنا لتحقيق نفع أعم؟ بالقطع لا؛ لأن هذا ليس هدفًا واقعيًا لبشر من لحم ودم، فأدمغتنا ليست مصممة للقيام ببطولات أخلاقية. الواقع أن النفعية لا تطلب سوى أن نتحرك في اتجاه أن نكون أفضل من الناحية الأخلاقية، وأن نهتم أكثر بالأشخاص الموجودين خارج دوائر علاقتنا المباشرة. النفعية لا تطلب منا أن نكون مثاليين من الناحية الأخلاقية. إنها تطلب منا أن نواجه قيودنا الأخلاقية، وأن نفعل ما بوسعنا إنسانيًا للتغلب عليها. وهنا قد يساعد العلم، مُظهرًا لنا فحسب كيف أن فهمنا للواجب يمكن أن يكون متقلبًا وغير عقلاني.

هل تؤيد النفعية وجود تشوهات في العدالة الجنائية، بما في ذلك معاقبة الأبرياء ومكافأة المجرمين؟ لو أن ذلك في عوالم متخيلة، نعم.

لكن في العالم الواقعي، هذه لا شك أفكار كارثية، ولا شيء يمكن تصنيفه تعظيمًا حكيمًا للسعادة من شأنه التصديق على هذا. الأمر، كما كان الحال دائمًا، أن هذا التوفيق يأتي مع الإصلاح. مذاقنا للعقاب مفيد، لكنه ليس معصومًا. هذا بدقة مثلما يمكن أن يحوّلنا تذوّقنا للدهون والحلوى إلى أشخاص بدناء نسبح في عالم مليء بالدهون، فإن تذوقنا للثأر يمكن أن يخلق نظامًا للعدالة الجنائية يرضي ذوقنا للعقاب لكنه يقوض صحتنا الاجتماعية.

هل النفعية تؤيد العبودية وغيرها من أشكال القمع؟ مرة أخرى، ليس في العالم الحقيقي. في العالم الحقيقي، لا يقدم الظلم سوى تحقيق سعادة تافهة للمضطهدين بينما يعظّم ويزيد بؤسهم. فكرة أن النفعية تساند الظلم الاجتماعي تقوم على مغالطة مكدسي الثروات، أي الخلط بين تعظيم الثروة وتعظيم السعادة. «من حيث المبدأ»، يمكن للمرء زيادة السعادة إلى أقصى حد من خلال اضطهاد الآخرين، لكن في العالم الواقعي، مع الطبيعة الإنسانية كما هي عليه، فإن الاضطهاد لا يجعل العالم مكانًا أكثر سعادة.

من هذا المنظور، لا يوجد، في العالم الحقيقي، توتر أساسي بين السعادة والعدالة. ومع ذلك يمكننا تحسين إحساسنا بالعدالة من خلال فهم أفضل للمكان الذي تأتي منه أدواتها المعرفية وكيفية عملها.

الجزء الخامس
حلول أخلاقية

الفصل الحادي عشر

البراغماتية العميقة

حان الوقت الآن لربط كل الخيوط معًا، لترجمة ما تعلمناه من علم الأحياء وعلم النفس والفلسفة المجردة إلى شيء يمكننا استخدامه. بوصولنا إلى ما نعرفه الآن، كيف ينبغي أن نفكر في المشكلات التي تفرق بيننا؟ كيف يجب أن نفكر في الرجل الأحمق الذي رفض شراء التأمين الصحي؟ هل الرعاية الصحية حق؟ (حق للحمقى؟)، أم أنها مجرد منتج آخر يضع فيه المرء نقوده؟ عشرة في المئة من الأمريكيين يسيطرون الآن على 70 في المئة من ثروات أمريكا*. هل في هذا عدم إنصاف؟ أم أن هذا هو دأب أرض الفرص؟ هل خطر ارتفاع درجة حرارة كوكبنا حقيقي أم مجرد خدعة تنطلي على فاعلي الخير حَسني النية؟ وإذا كان خطرًا، كما يقول الخبراء، حقيقيًا، فمن يدفع لإيقافه، وكم؟ هل يحق لإيران تطوير التكنولوجيا النووية؟ هل يحق لإسرائيل منعها؟ هل منظمة العفو الدولية محقة في وصف عقوبة الإعدام بأنها «انتهاك أساسي لحقوق الإنسان»؟ أم أن القاضي أليكس كوزينسكي Alex Kozinski* (محكمة الاستئناف الأمريكية، الدائرة التاسعة) كان محقًا عندما قال إن القتلة «يُسقِطون حقهم في حياتهم الخاصة»؟ هل زواج المثليين حق مدني أم عمل بغيض يرفضه الرب؟ هل يجب على الأطباء مساعدة المرضى المصابين بأمراض خطيرة ميئوس من شفائها في إنهاء حياتهم إذا أرادوا ذلك؟ أم ينبغي أن نثق في مبادئ الجمعية الطبية الأمريكية، التي تصف الانتحار بمساعدة الطبيب على أنه «لا يتفق من حيث الجوهر مع دور الطبيب كمعالج»؟

نتذكر في الفصل السادس قدمنا فكرة رائعة: ينبغي لنا، نحن رعاة المراعي الجديدة المعاصرين، أن نضع أيديولوجية كل منا جانبًا ونعمل كل ما هو أفضل. وهي وصفة تبدو، بتقديمها على هذا النحو، معقولة إلى

حد كبير، ولكنها غير مفيدة بشكل خاص. لكنها، كما رأينا وسنرى المزيد لاحقًا، تعدّ في الواقع فكرة سديدة للغاية وتلقي بتحديات غير هينة. ولو أخذنا الأمر على محمل الجد فهذا يعني تغيير الطريقة التي نفكر بها حول مشكلاتنا الأخلاقية تغييرًا جوهريًا.

بوصلتان:

هذه الفلسفة، التي سميتها براغماتية عميقة، تمر بسلاسة؛ لأننا نعتقد أننا معتنقون لأفكارها بالفعل. كلنا نؤمن بأن ما نريده هو الأفضل. لكن، بالطبع، لا يمكن أن نكون جميعًا على صواب في هذا الشأن. لتزويد هذه الفلسفة ببعض الفاعلية العملية، نحتاج إلى تحديد ما هو «الأفضل». نحتاج إلى معيار أخلاقي مشترك، ما أسميه **أخلاقًا فوقية**. ونكررها مجددًا، إن وظيفة هذه الأخلاق الفوقية هي مساعدتنا في اتخاذ خيارات صارمة، بغية المفاضلة بين قيم القبائل المتنافسة. هل يمكننا القيام بذلك بطريقة مبدئية؟

يرى «النسبيون» النموذجيون أنه لا يمكن القيام بذلك. إذ إن هناك قبائل مختلفة ذات قيم متباينة، وهذا كل ما يمكن قوله. وقد يكون النسبويون محقين في ذلك بمعنى ميتافيزيقي بحت. وقد لا تكون هناك إجابات صحيحة موضوعيًا على أسئلتنا المتعلقة بالأخلاق. لكن حتى لو كان هذا صحيحًا، فإن معرفة ذلك لا تساعدنا كثيرًا. إذ يفترض أن يكون لقوانيننا **كلمة ما**. علينا أن نختار، وإن لم نلعب ملك وكتابة عن قناعة أو نعتقد أن القيام بذلك ربما يصنع اختيارًا صحيحًا، يجب أن تكون اختياراتنا قائمة على **أسباب**. يجب أن ننشد معيارًا أخلاقيًا ما.

دعونا نمضي قدمًا، هناك نوعان من الاستراتيجيات العامة. الأولى تنشد سلطة أخلاقية مستقلة من نوع ما مثل الله، أو العقل، أو العلم. وكما رأينا في الفصل السابع، فإن أيًا من هؤلاء لم يقدم نوع الحقيقة الأخلاقية المحسومة عندنا جميعًا نهائيًا، ومن ثم يمكنها حسم خلافاتنا. وهكذا نكون قد وقعنا مجددًا في «الشرَك»، تلك الشبكة المعقدة من القيم والمعتقدات التي تجمعنا وتفرقنا في الوقت نفسه.

الاستراتيجية الثانية، هي البراغماتية العميقة، وتتمثل في السعي إلى الاتفاق على قيم مشتركة. بدلًا من مناشدة سلطة أخلاقية مستقلة

(إذ إن كلمة الرب/العقل/العلم هي: «الحق في الحياة يعلو على الحق في الاختيار»)، بينما نحن نهدف إلى إيجاد شيء مشترك نقيّم من خلاله القيم المتنافسة. تلك، مجددًا، هي عبقرية النفعية، إيجاد مقياس مشترك قائم على **التجربة**. فكما يتبين من خلال اختياراتنا، نحن جميعًا معنيون بالتجربة، سواء تجربتنا أم تجربة الآخرين. نحن جميعًا نريد أن نكون سعداء. لا أحد منا يريد أن يعاني. ومن ثم ننظر إلى كل شيء نقيّمه تقريبًا من منظور اهتمامنا بالسعادة والمعاناة، لكن إدراك هذا يتطلب بعض التأمل. نستطع أن نأخذ هذه النواة، ذات القيمة الشخصية، ونحوّلها إلى قيمة **أخلاقية** من خلال تقييمها بشكل **محايد**، هكذا نستطيع تطعيم جوهر القاعدة الذهبية: أهمية سعادتك ومعاناتك ليست أكثر أو أقل من أهمية سعادة ومعاناة أي شخص آخر. أخيرًا، يمكننا تحويل هذه القيمة الأخلاقية إلى **نظام** أخلاقي عبر تشغيلها من خلال جهاز تعظيم النتائج في قشرة الفص الجبهي للدماغ البشري. وهذا ما يسفر عن فلسفة أخلاقية لا يحبها أحد، لكن يستطيع الجميع «فهمها» -لغة أخلاقية ثانية يمكن لأفراد جميع القبائل التحدث بها. لدى قبائلنا المعنية بديهيات أخلاقية مختلفة، وإعدادات تلقائية متباينة، وهنا تكمن علة اختلافنا. لكن لحسن الحظ بالنسبة لنا، أن لدينا جميعًا وسائل يدوية مرنة. من منظور بسيط، يمكننا استخدام الأسلوب اليدوي للتفكير للتوصل إلى اتفاقات بواسطة «أدمغتنا» على الرغم من وجود الاختلافات التي يصعب التوافق بينها في «قلوبنا». هذا هو جوهر البراغماتية العميقة: البحث عن أرضية مشتركة لا حيث يجب أن تكون وفق اعتقادنا، بل حيث يمكن أن تكون بالفعل.

للبراغماتي شخصية مألوفة، فهو موضوع للإعجاب والشك معًا. إنه يعجبنا لأنه يحقق «نتائج»، ويمارس «فن الممكن»، ويسد الفجوة بين نحن وهم. أما القلق منه فينبع من أنه في خضم الحماسة لإيجاد الحلول، قد يفقد إحساسه بالاتجاه. لنفترض أن طفلين يتشاجران على كعكة. يريد أحدهما قسمتها مناصفة، ويريد الآخر أخذها كلها. هنا يأتي «البراغماتي»، أنشط وأسرع من يمكنه الوصول إلى تسوية: «أيها الطفلان. لنكن منطقيين الآن. أنت ثلاثة أرباع الكعكة، وأنت الربع». وهنا يمكن القول إن الاستعداد العشوائي للتسوية ليس فضيلة، كما أن بعض تسويات الحلول الوسط سيئة، وبعض مشاعر عدم المهادنة جيدة. لكن إذا اعتمدنا على روح الرغبة في الوصول إلى تسوية ونحن ننحي مشاعرنا الأخلاقية التي لا تهادن جانبًا، فما الذي يتبقى لإرشادنا؟ أين هي بوصلتنا الأخلاقية؟

هذا هو السبب في أن «العمق» الذي تنطوي عليه البراغماتية أمرٌ جوهري، وهو أيضًا السبب في أنه لا يكفي أن يقول الرعاة المعاصرون ببساطة: «لنكن عقلانيين ومنفتحين على التسوية». يحتاج البراغماتيون إلى فلسفة أخلاقية واضحة ومتماسكة، بوصلة أخلاقية ثانية* تحدد لنا الاتجاه عندما لا يمكن الوثوق بالمشاعر الانفعالية التي تستحثها أحشاؤنا. هذا هو السبب في تخصيص صفحات استغرقت جهدًا ثمينًا لتوضيح النفعية والدفاع عنها. أفهم جيدًا أن هذه ليست فكرة الجميع عن وقت السعادة. لكن إذا اعترفنا بأن مشاعرنا القبائلية لا يمكن أن تكون كلها صحيحة، ومع ذلك تطمح إلى حل خلافاتنا بطريقة مبدئية، فإننا نحتاج إلى نوع خاص من «المذاهب أو المنهج»، كمعيار أخلاقي واضح لإرشادنا عندما تفشل البوصلات الانفعالية.

النفعية ليست حبًا تقع فيه من أول نظرة. فكما سبق وشرحتُ في الفصل السادس، هذه الفلسفة يساء فهمها بسهولة. فالأمر لا يتعلق بـ «المنفعة» -إعلاء الأشياء ذات الوظيفية الدنيوية على الأشياء التي تعطي للحياة معنى. كما أنها ليست السعي السطحي للحصول على «أشيائنا المفضلة». ولا هي أنانية، أو شهوانية، أو طوباوية عمياء. النفعية لا تتطلب قدرات سحرية أو تقنية عالية لقياس السعادة بدقة كبيرة، ولا تتطلب منا أن «نحسب باستمرار». على العكس من ذلك، هناك أسباب نفعية لرفض كل هذه السذاجة، كل هذه الطرق النفعية الزائفة. النفعية، لفهمها بشكل صحيح، تحمل القليل من التشابه فقط مع صورها الكاريكاتورية المتعددة. المفهوم الصحيح للنفعية، وتطبيقها بحكمة، هو البراغماتية العميقة. إنها بوصلتنا الأخلاقية الثانية، وأفضل مرشد لنا للحياة في المراعي الجديدة. وفي هذا الفصل، سننظر فيما يعنيه أن تكون براغماتيًا عميقًا ونقارن بين هذه الفلسفة وبعض بدائلها المغرية.

متى نصوب ونطلق؟

(الأنا في مواجهة نحن) مقابل (نحن في مواجهة هُم):

يبدو أنني قدمت فكرتين متناقضتين. فقلت، من جهة، إن علينا أن ننحي جانبًا ردود أفعالنا، ونلجأ إلى الأسلوب اليدوي، وأن نعتمد في

التوجيه على بوصلتنا الأخلاقية النفعية (أعتذر عن الاستعارات الميكانيكية المختلطة). وقلت، من جهة أخرى، إن علينا، نحن البراغماتيين بعمق، ألّا نجري دائمًا حساباتٍ نفعية. ما معنى هذا؟

يعتمد المعنى هنا على نوع المشكلة التي نواجهها. وقد اعتمدنا في هذا الكتاب على ثلاث استعارات توجيهية، توجد اثنتان منها هنا. الأولى هي حكاية المراعي الجديدة، لشرح مأساة القيم الأخلاقية النابعة من الفطرة السليمة. والثانية هي استعارة الكاميرا، التي توضح نقاط القوة والضعف في تفاعلاتنا الانفعالية (الإعـدادات التلقائية) والتفكير المنطقي الواضح (الأسلوب اليدوي). للإجابة على هذا السؤال -متى نصوب ونطلق؟- نحتاج إلى ضم أول استعارتين توجيهيتين معًا (أما الثالثة فهي العملة المشتركة، وسنعود إليها قريبًا).

إننا، كما هو مـشروح في الجزء الأول، نواجه نوعين من المشكلات الأخلاقية مختلفين اختلافًا أساسيًا. الأولى هي مشكلة الأنا في مواجهة نحن. وتلك مجددًا هي المشكلة الأساسية التي تواجه التعاون، مأساة المشاع. عقولنا الأخلاقية تحل هذه المشكلة في الأساس بواسطة الانفعالات. فمشاعر التعاطف والحب والصداقة والامتنان والـشرف والعار والذنب والإخلاص والتواضع والرهبة والارتباك تدفعنا (أحيانًا) إلى وضع مصالح الآخرين قبل مصالحنا. وبالمثل، فإن مشاعر الغضب والاشمئزاز تدفعنا إلى تجنب أو معاقبة الأشخاص الذين يفرطون في تقدير قيمة ذواتهم بدلًا من تقدير قيمة الجماعة، الأنا مقابل نحن. نحن نشكر هذه الإعـدادات التلقائية، فبفضلها نمارس قدرًا قليلًا جدًّا من الكذب والغش والسرقة والقـتـل، أقـل كـثـيرًا مما يمكننا القيام بـه، وهـذا يمكّننا مـن النجاح. والحقيقة أن المشكلات الأخلاقية المعقدة تتعلق بثنائية «نحن» في مواجهة «هم». مصالحنا مقابل مصالحهم أو قيمنا مقابل قيمهم، أو كلتاهما. هذه هي المأساة الأخلاقية الحديثة -مأساة أخلاق الفطرة السليمة- ومصدر الفتن في المراعي الجديدة. هنا يصعب التوفيق بين مشاعرنا ومعتقداتنا المتباينة. أولًا، نحن قبليون، ونعلي دون مبرر من قيمة ذوات«نا» نحن في مواجهة ذوات«هم». ثانيًا، تتعاون القبائل المختلفة بشروط مختلفة. بعضها أكثر جماعية، وبعضها أكثر فردية. يتفاعل البعض بطريقة عدوانية مع التهديدات، وآخـرون يتمسكون بضرورة التفاهم. وهلم جرا. ثالثًا، تختلف القبائل فيما بينها بخصوص «أسماء الأعلام» خاصتها -في القادة

والنصوص والمؤسسات والممارسات التي يستثمرونها مع السلطة الأخلاقية. أخيرًا، كل هذه الاختلافات تؤدي إلى فهم متحيز بخصوص ما يمكن اعتباره صحيحًا وما يمكن اعتباره منصفًا.

الاستعارة التوجيهية الثانية، الكاميرا، توضح لنا طريقتي التفكير الأخلاقي: لدينا إعدادات تلقائية: ردود الأفعال الانفعالية التي تستحثها أحشاؤنا، والتي تتسم بالكفاءة لكنها تفتقر إلى المرونة. ولدينا الأسلوب اليدوي: يتسم بقدرة عامة على التفكير العملي الواضح، ويفتقر إلى الكفاءة لكنه يتمتع بالمرونة.

إذن، لدينا نوعان من المشكلات الأخلاقية ونوعان من التفكير الأخلاقي. ويمكننا الآن الإجابة على سؤالنا: المدخل إلى استخدام عقولنا الأخلاقية بحكمة **هو أن نضاهي نوع التفكير الصحيح مع نوع المشكلة المطروحة.** فانفعالاتنا الأخلاقية -إعداداتنا التلقائية- تعد عمومًا جيدة في كبح الأنانية البسيطة، وفي تجنب مأساة المشاع. هذه هي الوظيفة التي صُممت لها، سواء من الناحية البيولوجية أم الثقافية. وبالتالي، عندما تكون المشكلة هي الأنا مقابل نحن (أو أنا مقابل أنت)، يجب أن نثق في ردود الأفعال الأخلاقية الصادرة من أحشائنا، والمعروفة أيضًا باسم الضمير: لا تكذب أو تسرق، حتى عندما يود نظامك اليدوي أن يبررها. لا تغش في الضرائب ولا تغش زوجتك. لا «تقترض» الأموال من درج النقود في المكتب. لا تسب المنافسة. لا تصف سيارتك في الأماكن المخصصة للمعاقين. لا تسكر ثم تقود. بل عليك أن تعبر عن استيائك من الأشخاص الذين يفعلون مثل هذه الأشياء. عندما تجد نفسك تضع الأنا في مواجهة نحن، ثق في إعداداتك التلقائية (الأخلاقية، وليست تلك المتسمة بالجشع!).

لكن... عندما نأتي لمأساة أخلاق الفطرة السليمة -عندما يتعلق الأمر بـ«نحن» في مواجهة «هم»- فهذا يعني أنه قد حان الوقت للتوقف عن الثقة في انفعالات أحشائنا وتنتقل إلى النظام اليدوي. السؤال الآن هو: كيف نعرف الوضع الذي نحن فيه؟ هذا السؤال له إجابة بسيطة حد الدهشة: من المؤكد أنه عندما يرتكب شخص ما تجاوزًا أخلاقيًا مباشرًا، مثل الاحتيال أو القتل، فهناك **مشكلة** أخلاقية، لكن لا يوجد شيء محل **خلاف** أخلاقي. لا يوجد متظاهرون خارج قاعة المحكمة يدافعون عن «حق» بيرني مادوف Bernie Madoff في الاحتيال على المستثمرين. حيث «هو» في مواجهة «نحن». من المرجح هنا أن غرائزنا حول الصواب أو الخطأ تخدمنا جيدًا.

أما عندما يكون هناك خلافٌ، عندما تختلف القبائل برمتها، عندما تعرف أنك في المراعي الجديدة تتعامل بمبدأ نحن في مواجهة هم، فهذا هو الوقت المناسب للتحوّل إلى الأسلوب اليدوي. لماذا؟ لأنه عندما تختلف القبائل، يكون سبب ذلك في تقديري أن إعداداتها التلقائية دائمًا تقول أشياء مختلفة؛ لأن بوصلاتها الأخلاقية الانفعالية تشير إلى اتجاهات متعاكسة. هنا لا يمكننا التقدم بواسطة الفطرة السليمة؛ لأن الفطرة السليمة ليست مشتركةً كما نعتقد.

وكما يحدث في مثل تلك الحالات، فإن استراتيجية اتخاذ القرار التي نتبناها هنا -عندما تتصارع أنواع الحدس بين بعضها البعض- هي التحول إلى الأسلوب اليدوي، الذي تستخدمه أدمغتنا بالفعل في سياقات أخرى. التماثل الذي تحدثه الكاميرا يتركنا في غموض عام حول اتخاذ القرارات البشرية: في التصوير الفوتوغرافي، المصور هو الذي يقرر متى يصوب ويركز على هدفه ومتى يلتقط الصورة، ومتى ينتقل إلى الأسلوب اليدوي. ما الذي يلعب دور المصور في صنع القرار البشري؟ كيف نقوم بتقرير الكيفية التي نقرر بها؟ نحن هنا مهددون بالسقوط في تراجع لا نهائي. قبل أن نقرر، ألا يتعين علينا أن نقرر كيف نقرر؟ وقبل أن نقرر كيفية اتخاذ القرار، ألا يجب علينا أن...؟

يُظهر البحث الريادي الذي قام به ماثيو بوتفينيك Matthew Botvinick وجوناثان كوهين، Jonathan Cohen وزملاؤهما كيف يخرج العقل من هذا المأزق*. يمكن هنا أن نستدعي ما ورد بالفصل الرابع حول مهمة تسمية اللون (Stroop). يتمثل التحدي في تسمية اللون المستخدم في طباعة الكلمة، حتى عندما تسمي الكلمة «بغير لون طباعتها» اللون الخطأ. على سبيل المثال، الفكرة هنا أن من المفترض أن تكتب كلمة «أحمر» باللون الأحمر، فإذا كانت تظهر كلمة «أحمر» مكتوبة باللون الأزرق، فمن المفترض أن تقول: «أزرق». هذا ليس سهلًا؛ لأن القراءة تحدث تلقائيًا أكثر من تحديد الألوان، وللقيام بذلك بسرعة ودقة نحتاج إلى تحكم إدراكي -هو الأسلوب اليدوي، فكيف يعرف الأسلوب اليدوي متى يبدأ عمله؟ هل يجب على المرء أن يسأل نفسه في كل مرة: «هل هذا موضوع صعب؟» ومن ثم يقرر كيف يفكر.

يجادل بوتفينيك وكوهين بأن العقل يحل هذه المشكلة باستخدام شاشة عكسية، موجودة في جزء من الدماغ يُطلق عليه القشرة الحزامية

الأمامية (anterior cingulate cortex) وتختصر (ACC). يعمل هذا الجزء من الدماغ، كلما تم تفعيل استجابات متعارضة فيما بينها في الوقت نفسه. على سبيل المثال عندما ترى كلمة «أحمر» مكتوبة باللون الأزرق، حينها يبدأ جزء من الخلايا العصبية في إطلاق إجابة، دافعًا إياك لتبادر بنطق: «أحمر»، في حين أن جزءًا آخر من الخلايا العصبية يدفعك لتقول: «أزرق». وفقًا لنظرية الشاشة المتعاكسة، يكتشف ACC أن الدماغ قد أطلق إشارة استجابة لفعلين غير متوافقين في الوقت ذاته، ومن ثم يرسل إشارة تنبيه إلى قشرة الفص الجبهي الظهرية DLPFC، وهو مقر النظام اليدوي، بهدف حث نشاطه، وبتنشيطه يعمل بوصفه محكمة عليا. ومن المنظور نفسه، يُظهر بحثي مع كوهين وآخرين أن المعضلات الأخلاقية الصعبة، التي بطبيعتها تثير استجابات متضاربة، تستحث عمل كل من القشرة الحزامية الأمامية والقشرة الجبهية الظهرية*.

في مهمة مثل اختبار تسمية اللون، وفي بعض المعضلات الأخلاقية، يدور الخلاف **داخل** عقل واحد. لكن عندما نختلف نحن الرعاة، يصبح الخلاف بين عقول بشرية متعددة. ما أقترحه إذن هو أن نتبع الاستراتيجية التي تطبقها أدمغتنا تلقائيًا على الخلاف داخل دماغ شخص واحد، ونطبقها بشكل عمدي على الخلاف بين أدمغة متعددة، مفاد ذلك هو: عند مواجهة اختلاف، ننتقل إلى النظام اليدوي.

من أعماقنا:

فلنتفق إذن أننا عندما نختلف نحن الرعاة فيما بيننا، سنتوقف ونفكر. أترونه صعبًا؟ نعم **بالفعل** صعب. إنها لفكرة رائعة، لكن ثمة خطر كبير هنا. عندما نفكر في المشكلات الأخلاقية المسببة للانقسام، فإن غريزتنا الأولى هي التفكير في جميع الطرق التي تُظهرنا نحن على صواب وهم على خطأ.

لنتذكر مجددًا التجربة التي عُرض فيها على معارضي ومؤيدي عقوبة الإعدام أدلة مختلطة بشأن فعاليتها كرادع. إذ بدلًا من أن يصبح المفحوصون أكثر اعتدالًا أمام («أدلة مختلطة»)، أصبحوا مستقطبين بدرجة أكبر. تعلق كل المفحوصين بالأدلة التي تناسبهم ورفضوا ما دونها. وبالمثل، عندما يتعلق الأمر بالتغير المناخي، فإن الأمريكيين الذين على علم بأساسيات العلم ويعرفون «العد» -ليسوا خبراء في المناخ، بل هم

أشخاص عاديون يرغبون في استخدام نظامهم اليدوي- هؤلاء مستقطبون بشكل خاص. وتذكر أنه عندما نقوم بتقييم الأدلة، تتسلل تحيزاتنا من خلال اللاوعي. المفاوضون المتنازعون يخسرون نقودهم عندما يراهنون على ما ستقوله الأطراف الثلاثة غير المنحازة.

مع الإلمام بكل ما تقدم، قد تعتقد أن أخلاقيات النظام اليدوي القائمة على الأدلة أمر ميئوس منه، وأن التفكير الجاد في المشكلات المسببة للانقسام يمكن أن يزيد الأمور سوءًا. ربما. ومن ثم بدلًا من ذلك قد يجمع بيننا استخدام النظام اليدوي في التفكير، شريطة أن نستخدمه بالطريقة الصحيحة. إذ إن معظم المشكلات الأخلاقية في العالم الحقيقي، مثل الاحترار العالمي وإصلاح الرعاية الصحية، هي مشكلات معقدة للغاية. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأشخاص ممن يفتقدون الخبرة في هذه الموضوعات لديهم آراء قوية بشأنها. ففي عالم مثالي، كنا سنحول أنفسنا جميعًا إلى خبراء مصدرين الأحكام بناءً على المعرفة الواسعة. لكن بالنظر إلى أن هذا لن يحدث أبدًا، فإن أفضل خيار لنا بعد هذا هو اتباع حكمة سقراط: سوف نصير أكثر حكمة عندما نعترف بجهلنا*.

وثّق عالم النفس فرانك كيل Frank Keil وزملاؤه ما أسموه «وهم العمق التوضيحي* the illusion of explanatory depth». باختصار، يعتقد الناس أنهم يفهمون كيف تعمل الأشياء حتى وهم لا يفهمون. على سبيل المثال، يعتقد الناس عادةً أنهم يفهمون كيفية عمل سحاب البنطلون، أو طريقة تدفق المياه من سيفون المرحاض، لكن عندما يحاولون شرح كيفية عمل هذه الأشياء فإنهم يفشلون بصورة محرجة. لكن عندما يحاولون شرح كيفية عمل هذه الأشياء ويفشلون -هنا المفتاح- فإنهم يدركون أنهم فشلوا ثم يراجعون تقديراتهم لمدى فهمهم.

طبّق كل من فيليب فيرنباخ Philip Fernbach وتود روجرز Todd Rogers وكريج فوكس Craig Fox وستيفن سلومان Steven Sloman هذه الفكرة على السياسة من خلال مجموعة رائعة من التجارب*. إذ طلبوا من مفحوصين أمريكيين أن يفكروا في ستة مقترحات سياسية مثيرة للجدل، مثل نظام الرعاية الصحية الفردي المدفوع ونظام الحد الأقصى في التجارة لخفض انبعاثات الكربون. وفي إحدى نسخ التجربة، طلبوا من المفحوصين تقديم آرائهم حول هذه السياسات والإشارة إلى مدى فهمهم لها، ثم طلبوا منهم أيضًا أن يوضحوا بالتفصيل كيف من المفترض أن

تعمل هذه السياسات. أخيرًا طلبوا منهم تقديم آرائهم مرة أخرى وتقييم فهمهم. وقد وجدوا أن المفحوصين، بعد إجبارهم على شرح آليات هذه السياسات، قد خفضوا تقديراتهم لفهمهم وأصبحوا أكثر اعتدالًا في آرائهم. أجرى المجربون نسخة ضابطة من هذه التجربة قدم فيها المفحوصون، بدلًا من شرح كيفية عمل السياسات، أسبابًا لآرائهم. وكان استعراض الأسباب، بالنسبة لمعظم المفحوصين، قد أبقى على آرائهم القوية كما هي*.

إن ما تثبته هذه الدراسات بكياسة هو أن النوع الصحيح من التفكير اليدوي يمكن أن يقربنا من بعضنا البعض. فإجبار الناس على تبرير آرائهم بأسباب واضحة لا يفعل سوى القليل لجعل الناس أكثر عقلانية، وربما يفعلون العكس*. لكن إجبار الناس على مواجهة جهلهم بالحقائق الأساسية يجعل الناس أكثر اعتدالًا. كما يلاحظ هؤلاء الباحثون، تشير نتائجهم إلى مقاربة بديلة للنقاش العام*: بدلًا من سؤال السياسيين والنقاد عن سبب تفضيلهم للسياسات التي يفضلونها، طُلب منهم أولًا شرح كيف من المفترض أن تعمل سياساتهم المفضلة (وغير المفضلة). وما ينطبق على برنامج *Meet the Press* (واجه الصحافة) التليفزيوني الشهير ينطبق على نظيره *Meet the Relatives* (واجه الأقارب). عندما يصرّ عمك العنيد المتخم على أن التأمين الصحي الوطني هو خطوة تاريخية للأمام/ قمة الحضارة كما نعرفها، يمكنك تغيير رأيه في الاتجاه الخاص بك دون تحدٍّ صريح له: «نعم جيم هذا حقًّا مثير للاهتمام للغاية. إذن كيف يعمل التأمين الصحي الوطني بالضبط؟».

سر النكات التي تطلقها أرواحنا: العقلنة وأدمغتنا ذات المعالجة المزدوجة.

في أوائل سبعينيات القرن العشرين، أرسل دونالد داتون Donald Dutton وآرثر آرون Arthur Aron مجرّبة جذابة لتستوقف الرجال العابرين على جسرين مختلفين* في حديقة في كولومبيا البريطانية. كان أحد الجسور عبارة عن جسر معلق متأرجح ومخيف يمتد فوق مضيق عميق، والآخر جسر خشبي ثابت متين، أقرب إلى الأرض. أجرت المجربة المساعدة الجذابة مقابلات مع هؤلاء الرجال (واحدًا تلو الآخر) حول تجربتهم مع الحديقة، ثم أعطت كلًّا منهم رقم هاتفها، في حالة رغبتهم في معرفة المزيد عن الدراسة -طبعًا من حقك أن تتغامز. كان الرجال الذين قابلتهم على الجسر المهتز أكثر احتمالًا للاتصال، والأرجح أن يطلبوا الخروج معها.

لماذا؟ كما تنبأ دوتون وآرون، أخطأ الرجال على الجسر المتأرجح في فهم شعورهم بضربات قلبهم وتعرق أكفّهم على أنها بسبب الانجذاب الشديد للمرأة المثيرة. الدرس هنا: عندما لا نعرف لماذا نشعر بما نشعر به، فإننا نصنع قصة تبدو معقولة ونرضى بها*.

هذه ليست ظاهرة منفصلة*. إذ في تجربة كلاسيكية أخرى، طلب ريتشارد نيسبيت Richard Nisbett وتيموثي ويلسون Timothy Wilson من المفحوصين اختيار واحد من عدة أزواج من الجوارب الطويلة* معروضة في صف واحد. وعندما طُلب منهم توضيح ما يفضلونه، قدم المفحوصون إجابات منطقية إلى حد كبير، في إشارة إلى الميزات الخاصة بالعناصر التي تم اختيارها -نسيج متين، شفاف، مرن، إلخ. وعلى الرغم من ذلك فإن خياراتهم لم يكن لها أي علاقة بهذه الميزات؛ لأن العناصر المعروضة كانت في الواقع متطابقة. أما ما كان المفحوصون يفضلونه ببساطة فهي العناصر التي كانت موجودة على الجانب الأيمن من العرض. وفي تجربة مماثلة، قدم الثنائي نفسه للمفحوصين أزواجًا من الكلمات، كان أحدها «المحيط-القمر». وفي وقت لاحق، كان على هؤلاء الأشخاص الاختيار بين منظفات الغسيل المختلفة. وقد ظهر أن المفحوصين الذين قرأوا في وقت سابق عبارة «محيط-قمر» أكثر عرضةً لاختيار منظف الغسيل تايد Tide[(26)] ضعف اختيارهم علامات تجارية أخرى، لكن عندما برر الأشخاص تفضيلاتهم قالوا أشياء مثل: «تايد هو المنظف الأكثر شهرة» أو «أمي تستخدم تايد» أو «أنا أحب علبة تايد».

إن هذا الميل إلى اختلاق قصص حول سبب قيامنا بما نقوم به يتضح بشكل درامي إلى حد كبير لدى مرضى الأعصاب الذين يجدون صعوبة في فهم سلوكهم. على سبيل المثال، سيحاول المرضى الذين يعانون من أعراض كورساكوف لفقدان الذاكرة، التغلب على العجز في ذاكرتهم من خلال قصص تفصيلية يقدمونها عادة بثقة كبيرة وبدون إدراك أنهم يختلقون الأشياء. يطلق أطباء الأعصاب على هذا «تلفيقًا confabulation». ففي إحدى الدراسات، سُئل مريض يعاني فقدان الذاكرة كان جالسًا قرب مكيف الهواء عما إذا كان يعرف أين هو الآن. أجاب أنه في مصنع لمكيفات الهواء.

---

(26) كلمة Tide معناها: مد وجزر، وهي ظاهرة طبيعية من مرحلتين تحدث لمياه المحيطات والبحار. مرحلة المد يحدث فيها ارتفاع وقتي تدرجي في منسوب مياه سطح المحيط أو البحر. ومرحلة الجزر يحدث فيها انخفاض وقتي تدرجي في منسوب مياه سطح المحيط أو البحر. وتنجم هذه الظاهرة عن التأثيرات المجتمعة لقوى جاذبية القمر والشمس وحركة دوران الأرض التي تولد بعض القوة الطاردة المركزية عند خط الاستواء [المترجم].

كتب ضد العلماء لدعم التحامل الشعبي، لكن من أجل العلماء وليس من أجل الناس.

بمعنى آخر، يتمتع كانط بنفس الإعدادات التلقائية التي يتمتع بها رجال القبائل المحيطون به. لكنه، على عكسهم، شعر بالحاجة إلى تقديم مبررات باطنية لدعم «تحاملهم الشعبي». بل لقد طور أيضًا، أي كانط، نظرية متبلورة مفصلة لشرح تفوق البيض ودونية السود، الذين اعتبر أنهم «ولدوا عبيدًا».

إن العقلنة هي العدو الأكبر للتقدم الأخلاقي، وبالتالي البراغماتية العميقة*. فإذا كانت القبائل الأخلاقية تقاتل لأن أعضاءها لديهم مشاعر تستحثها انفعالات جسدية مختلفة، فإننا لن نصل إلى غايتنا عند استخدام أنظمتنا اليدوية لعقلنة مشاعرنا. نحن نحتاج إلى التحويل إلى النظام اليدوي، لكننا بحاجة أيضًا إلى استخدامه بحكمة. لقد رأينا بعضًا من هذا بالفعل (فيما يفسر **الكيفية** بالإضافة إلى **السبب**)، لكن يمكننا فعل المزيد. يمكننا أن نتعلم كيف ندرك العقلنة، وأن نضع قواعد أساسية تجعل من الصعب علينا خداع أنفسنا وبعضنا البعض.

«صورة أكسب، كتابة تخسر»: الحقوق بوصفها عقلنة.

بصفتنا براغماتيين عميقين، نريد التركيز على العمل الشاق والتجريبي الذي يقف على معرفة ما هو الأفضل في العالم الحقيقي. لكن الموالين للقبائل، بردود فعلهم الانفعالية المعصومة، لديهم كل الأسباب لمقاومة دعوتنا إلى العمل الشاق. سيخبرك معارضو عقوبة الإعدام بكل سرور أن هذه العقوبة لا تقلل من انتشار الجريمة، مستشهدين في ذلك بأفضل ما يمكن أن يجدوه من أدلة. أما أنصار توقيع هذه العقوبة فسوف يفعلون العكس بكل سرور. لكن بالنسبة إلى الموالين القبليين، فإن هذه الحجج النفعية البراغماتية مجرد تحريف للحقائق. فإذا كانت عقوبة الإعدام، كما تقول منظمة العفو الدولية، «انتهاكًا أساسيًا لحقوق الإنسان»، يصبح الجدل حول السياسات بمنزلة «صورة أكسب، كتابة تخسر»[28]. أي أنه لو ظهرت الحقائق ضد عقوبة الإعدام، فستبتهج منظمة العفو الدولية. ولو

(28) المقصود في الاستعانة بهذا المثال عن لعبة صورة وكتابة أو ملك وكتابة أن الخصم أو المعارض لرأيك سيخسر في الحالتين، لو أسفرت لفة العملة عن وجه الصورة أكسب أنا، ولو أسفرت اللفة عن الكتابة تخسر أنت. في الحالتين الموقف محسوم لصالح نتيجة واحدة [المترجم].

عكس ذلك تظل عقوبة الإعدام أيضًا خاطئة من حيث «المبدأ». وبالطبع، ينطبق الأمر نفسه على مؤيدي عقوبة الإعدام، الذين سيصرون ببساطة، عندما تصدمهم الأبحاث التجريبية في انطلاقة بلاغية، أن عقوبة الإعدام هي حق أخلاقي للمجتمع المتضرر.

ومن ثم تصبح وظيفة التماس «الحقوق» مثل تصريح فكري مجاني، وبطاقة رابحة تجعل الدليل غير ذي صلة. بغض النظر عما تشعر به أنت وزملاؤك من القبائل، يمكنك دائمًا افتراض وجود حق يتوافق مع مشاعرك. فإذا كنت تشعر أن الإجهاض خطأ، يمكنك التحدث عن «الحق في الحياة». وإذا كنت تشعر أن تحريم الإجهاض خطأ، يمكنك التحدث عن «الحق في الاختيار». ولو كنت في مكان إيران، يمكنك التحدث عن «حقوقك النووية»، ولو كنت في مكان إسرائيل، يمكنك التحدث عن «حقك في الدفاع عن النفس». «الحقوق» لا تنقصها الروعة أبدًا. إنها تسمح بعقلنة مشاعرنا الانفعالية الغريزية دون القيام بأي عمل إضافي.

إن الحقوق وانعكاساتها في المرآة، أي الواجبات، هي الأسلحة البلاغية المثالية للجدل الأخلاقي الحديث. كما رأينا في الفصول السابقة، فإن إعداداتنا التلقائية تصدر أوامر أخلاقية تخبرنا أن أشياء بعينها **لا يجب القيام بها** بينما هناك أشياء أخرى **يجب القيام بها**. وتتوافق هذه المشاعر بشكل أو بآخر مع مفاهيم الحقوق والواجبات. فإذا شعرنا أنه **لا يجب القيام** بعمل ما، يمكننا التعبير عن هذا الشعور بالقول إنه ينتهك **حقوق** الناس. وبالمثل إذا شعرنا أنه **يجب القيام** بعمل ما، يمكننا التعبير عن هذا الشعور من خلال التماس واجب مقابل. فالدفع بالرجل من أعلى **جسر المشاة** أمر خاطئ للغاية، وبالتالي نقول إنه انتهاك صارخ لحقوقه، سواء أنقذت أرواح خمسة أشخاص أم لا. لكن الضغط على **التحويلة** (لتحويل مسار عربة الترولي -راجع الفصل الأول -م) يكاد لا يكون سيئًا، وبالتالي نقول إنه ليس انتهاكًا لحقوق الضحية، أو إن حقوقه «تندحر» أمام حقوق الخمسة*. وبالمثل يفرض علينا الواجب إنقاذ طفل على وشك الغرق، لكن الأطفال البعيدين الذين يمثلون مجرد «أرقام» لا يمسون نياط قلوبنا بالقدر نفسه من القسوة، وبالتالي ليس من واجبنا إنقاذهم*. الحقوق والواجبات تتبع الانفعالات*.

يعبر الحديث حول الحقوق والواجبات عن مشاعرنا الأخلاقية بطريقتين. أولًا، عندما تخبرنا ردود فعل أحشائنا بما يجب علينا وما لا

يجب أن نفعله، تظهر هذه الأوامر على أنها **غير قابلة للتفاوض**، مما يعكس عدم مرونة إعداداتنا التلقائية. ونقول مجددًا، إن الشعور الذي يخبرنا ألا ندفع بالرجل من فوق الجسر لا «يعبأ» بما إذا كان هناك صفر أو خمسة أو مليون شخص آخر على المحك. يمكن تخطي هذه المشاعر، لكن الشعور نفسه، إذا جاز التعبير، غير راغب في التفاوض. إنه، كما يقول علماء النفس التجريبيون، «لا يمكن اختراقه معرفيًا». هذا الاستعصاء على التفاوض مبني في مفاهيم **الحق والواجب**. يمكن تجاهل الحقوق والواجبات، لكن القيام بذلك ينطوي على أكثر من مجرد قلب ميزان الاعتبارات. الحقوق والواجبات **أساسية**، إلا عندما لا تكون كذلك.

ثانيًا، نحن الأخلاقيين المتورطين نعشق لغة الحقوق والواجبات لأنها تقدم مشاعرنا الذاتية بوصفها تصورات للحقائق الموضوعية. نحب هذا لأن مشاعرنا الذاتية غالبًا ما تشعر مثل هذه التصورات عن الأشياء «الموجودة»، حتى عندما لا تكون موجودة. ولننظر، على سبيل المثال، في تجربة الجاذبية الجنسية. عندما تجد شخصًا مثيرًا، فإنك لا تشعر كما لو أن عقلك يسقط هالة من الجنس على موضوع رغبتك. لكننا نعرف أن هذا ما يحدث. نحن البشر نرى أشخاصًا آخرين مثيرين (بعضهم)، لكننا لا نرى قرود البابون كذلك (معظمنا). والبابون، بالطبع، مهتمون بالمثل ببعضهم البعض وليس بنا. فكما يذكرنا الخلاف بين الأنواع، فإن الجاذبية الجنسية هي في ذهن الناظر*. ومع ذلك، ليس هذا هو ما تشعر به عندما نكون في قبضة الانجذاب الجنسي. إذ تصعقنا جاذبية الشخص الجنسية لا في صورة إسقاط من ذواتنا، بل كشيء «موجود» لا يقل واقعية عن طول هذا الشخص ووزنه. ومن ثم فمن الطبيعي وصف شخص ما بأنه «مثير جنسيًا» بدلًا من «مثير للرغبة الجنسية لدى أشخاص مثلي». بالطريقة نفسها يقدم الحديث عن الحقوق والواجبات مشاعر ذاتية بوصفها حقائق موضوعية «موجودة»، سواء كانت موجودة بالفعل أم لا. عندما تقول إن شخصًا ما لديه حق، يبدو أنك تقول حقيقة موضوعية حول ما لدى هذا الشخص، تمامًا مثل حقيقة أن لديه أصابع عشرة.

إذا كنتُ على صواب، فإن الحقوق والواجبات ما هي إلا محاولة النظام اليدوي لترجمة المشاعر المراوغة إلى أشياء أكثر شبهًا بموضوعات يمكن أن تفهمها وتناور معها. فالنظام اليدوي موجود في المقام الأول للتعامل مع الأشياء المادية في العالم: أفعال وأحداث وما يربطها من علاقات سببية.

وبالتالي فإن الأنطولوجيا الأصلية للنظام اليدوي هي كيان أنطولوجيا من «الأسماء» و «الأفعال» الملموسة. كيف يمكن إذن فهم مخرجات الإعدادات التلقائية، والمشاعر الغامضة التي لا تأتي من أي مكان، والاحتجاج على الإجراءات التي لولا ذلك الاحتجاج لبدت معقولة تمامًا؟ (أو الأمر بإتيان أفعال تبدو لولا ذلك اختيارية). الإجابة: إنها تمثل تلك المشاعر بوصفها تصورات **لأشياء** خارجية. المشاعر **تحصل على اسم**. شعور غير متبلور **بعدم إتيان الفعل يحمل في الأذهان** بوصفه تصورًا لشيء يسمى «الحق»، شيء مجرد لكنه مع ذلك حقيقي يمكن كسبه، وفقده، والتخلي عنه، ونقله، وتوسيعه، وتقييده، والمبالغة في قدره، وتعليقه، وتهديده، وتداوله، وانتهاكه، والدفاع عنه. ومن خلال تصور انفعالاتنا الأخلاقية بوصفها تصورات للحقوق والواجبات، فإننا نمنح أنفسنا القدرة على التفكير فيها بشكل صريح، وذلك باستخدام الجهاز المعرفي الذي نستخدمه عادة للتفكير في الأشياء والأحداث الملموسة*.

إذن، لجميع هذه الأسباب، فإن الحقوق والواجبات هي الأسلحة التي يشهرها الأخلاقيون المعاصرون عند الاختيار، مما يسمح لنا بتقديم مشاعرنا في صورة حقائق لا تقبل المساومة*. ونحن من خلال مناشدة الحقوق، نعفي أنفسنا من العمل الشاق المتمثل في تقديم تبريرات لما نرغب فيه دون الاضطرار إلى طرح تساؤلات لا تنتهي. ما دمنا نسمح لأنفسنا باللعب بورقة الحقوق، يظل الدليل مسألة ثانوية؛ لأنه في الأخير حال ألقينا العملة فإن «صورة أكسب، وكتابة تخسر».

هنا قد تعتقد أنني أتعامل بقسوة مفرطة مع الحقوق: ترى هل هذه حجة ضد التماس الحقوق، أم مجرد حجة ضد التأكيدات التي لا أساس لها من الصحة؟ بالتأكيد يمكننا عقلنة ردود أفعالنا الانفعالية عن طريق التماس الحقوق، لكن في استطاعتنا أيضًا القيام بأنواع من العقلنة النفعية: كل ما نرغب فيه بقلوبنا يمكننا أن نقول إنه من أجل الصالح الأعم. إذن ما الفرق؟

الفرق، كما أشرنا آنفًا، هو أن الادعاءات حول ما سوف يعزز أو لن يعزز الصالح الأعم، هي في نهاية المطاف، وعلى عكس المزاعم المتعلقة بالحقوق، يمكن التحقق منها **بالأدلة**. ما إذا كانت سياسة معينة ستزيد أو تنقص السعادة هي في النهاية مسألة تجريبية. يمكن للمرء أن **يقول** إن التأمين الصحي الوطني سوف يحسن/يدمر الرعاية الصحية الأمريكية، لكن إذا كان

هناك من سيقول ذلك، ويقولها بثقة، فمن الأفضل أن تكون هناك أدلة. أولًا، لقد فهم المرء كيف أن التأمين الصحي الوطني من المفترض أن يعمل بالفعل (انظر الفصول السابقة). ثم على المرء، بوصفه ساعيًا للأدلة، أن يفهم كيف تعمل أنظمة الرعاية الصحية المختلفة ومدى نجاح أو إخفاق الأنظمة المختلفة في مختلف الدول والأمم: من يعيش أطول؟ من لديه أفضل نوعية من الحياة بسبب الرعاية؟ من هم المواطنون الأكثر رضاءً بشكل عام عن رعايتهم الصحية؟ هذه، بالطبع، هي فقط أنواع الأسئلة التي يحاول الجادون في وضع السياسات الإجابة عليها، وليس فقط حول الرعاية الصحية، بل حول جميع القضايا الاجتماعية المهمة: عندما تلغي الدول عقوبة الإعدام، هل ترتفع معدلات جرائم القتل؟ هل الدول التي تعيد توزيع الثروة على نطاق أوسع تشجع الكسل؟ هل مواطنو هذه الدول أقل سعادة عمومًا؟ إن اكتشاف ما يجعل المجتمعات أكثر سعادة يمثل تحديًا، ولا شك أنه عرضة للانحياز ضده. لكن في النهاية، بعشر خطوات للأمام وتسع خطوات للخلف، يمكن الإجابة على هذه الأسئلة بالأدلة.

لا يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة للأسئلة حول الحقوق. فكما أوضحنا في الفصل السابع، ليس لدينا، في الوقت الحالي، أي طريقة لا تضطرنا إلى طرح الأسئلة لإثبات من لديه ماذا من الحقوق. إذا أنتج الفلاسفة يومًا ما نظرية حقوق صحيحة بشكل واضح، فإن كل ما أقوله هنا سيذهب هباءً. لكن في الوقت الحالي، على الأقل، يمثل الجدال حول الحقوق طريقًا مسدودًا. عند التماس الحقوق، فأنت لا تساعد في حل المشكلة. بل بدلًا من ذلك تتظاهر بأن المشكلة قد حُلت بالفعل في عالم مجرد لديك أنت ورجال القبائل إمكانية وصول خاصة إليه.

أنت الآن، في هذه المرحلة بوصفك مؤمنًا مخضرمًا بالحقوق، قد لا تزال متنازعًا. توافق على أن الكثير من الحديث عن حقوقنا هو عقلنة فارغة. ومع ذلك يبدو أن فكرة الحقوق تجسد شيئًا مهمًا للغاية، شيئًا لا يمكن قبوله بحسابات نفعية. ماذا عن بيع الفتيات الصغيرات للدعارة؟ ماذا عن تعذيب الناس لأنهم يعبرون عن معتقداتهم؟ هل هذه الأشياء لا تنتهَك حقوق الناس؟ **ألا تمتلك بوصلة أخلاقية؟**

بالنسبة لك، لديّ أخبار سارة. بوصفنا براغماتيين عميقين يمكننا أن نقدر الدور الحيوي الذي لعبه التفكير في الحقوق وما زال يلعبه في حياتنا الأخلاقية. قد يكون الجدال حول الحقوق عديم الجدوى، لكن في

بعض الأحيان يكون الجدال عمومًا عديم الجدوى. ما تحتاجه في بعض الأحيان ليس الحجج، بل الأسلحة**. وهذا هو الوقت المناسب للدفاع عن الحقوق.

الحقوق كأسلحة ودروع

ذات مرة سرد أستاذ القانون آلان ديرشوفيتز Alan Dershowitz لحفنة من الطلاب* القصة التالية: كان هناك أحد من ينكرون وقوع الهولوكوست/المحرقة، وأصر على إجراء مناظرة علنية مع ديرشوفيتز، الذي رفض ذلك. قام الرجل بمطاردة الأستاذ برسائل غاضبة تتحدى نزاهته الفكرية. **تسمي نفسك بطلًا لحرية التعبير، ومع ذلك تحاول إسكاتي! لماذا تعارض تداول الفِكَر علانية؟ أنت تخشى مناقشتي لأنك تعلم أنني سوف أفوز!** وأخيرًا وافق ديرشوفيتز وقال: «سأناظرك، لكن بشرط واحد: يجب أن تكون مناظرتنا في سلسلة من ثلاثة أجزاء. أولًا، سنناقش ما إذا كانت الأرض مسطحة. ثم سنناقش وجود بابا نويل. وأخيرًا ما إذا كانت المحرقة قد حدثت بالفعل». لكن خصمه المحتمل رفض خوض المناظرة.

توضح استجابة ديرشوفيتز الذكية درسًا قيمًا وبراغماتيًا في آن: المناظرة الأخلاقية لا تقتصر على البحث عن الحقيقة فحسب. فاتخاذ قرار بشأن كيفية التعامل مع خصوم المرء وما ينطوي عليه ذلك من معالجة هو قرار عملي مثله مثل أي قرار آخر، ينطوي على تكاليف وفوائد. في حالة ديرشوفيتز، كانت فوائد وجود تبادل مفتوح للأفكار تأتي مقابل تكاليف إهدار الوقت والاهتمام* بشخص نزق خبيث. بعض القضايا لا تستحق المناظرة. في قضية ديرشوفيتز، كانت القضية تدور حول حقيقة تاريخية، لكن الأمر نفسه ينطبق على المسائل القيمة.

وفقًا لما كشفت عنه بعض عينات البحث على غوغل، لا يزال هناك أشخاص يعتقدون أن السود يستحقون الاستعباد، وأن بعض النساء تستحق الاغتصاب، وأنه من العار أن هتلر لم ينتهِ من اليهود. هؤلاء الناس أيضًا لا يستحقون المناقشة. لقد اتفقنا نحن الرعاة المعاصرين على أن العبودية والاغتصاب والإبادة الجماعية غير مقبولة بكل بساطة. وفي هذا نقدم أسبابًا مختلفة. البعض منا يرى أنها إرادة الله. والبعض الآخر يتلمس طريق حقوق الإنسان. في حين يعارض البعض مثلي هذه الأشياء بسبب

المعاناة المريرة وغير الضرورية التي تسببها. وبعض الناس -ربما معظمهم- مجرد معارضة تحفزها الفطرة الأخلاقية السليمة دون أي مبرر محدد في أذهانهم. لكننا نتفق جميعًا على أن هذه الأشياء غير مقبولة بالمرة. بعبارة أخرى، إن بعض الأحكام الأخلاقية هي في الحقيقة حس **مشترك**. لكن المشترك لا يعني أنه يتمتع بالشمول العالمي. بل يعني أنه مشترك بما يكفي لأغراض عملية سياسية. هكذا تأتي تسوية المسألة.

عند التعامل مع الأمور الأخلاقية التي تمت تسويتها حقًّا، من المنطقي التحدث عن الحقوق. لماذا؟ لأن لغة الحقوق تعبر عن التزامتنا الأخلاقية الأكثر رسوخًا. من الجيد أن يكون لديك بعض الالتزامات الثابتة ورفض بعض الفِكَر المنفلتة من عقالها*، ليس لأنه من المضمون أن نكون على صواب في جميع هذه الحالات، بل لأن خطورة أن تكون مخطئًا أقل من خطورة أن لا تكون حاسمًا بما يكفي. نريد لأطفالنا أن يفهموا -لا من الناحية الفكرية فحسب، بل انفعاليًا أيضًا- أن بعض الأشياء تتعدى حدود التصرف المقبول. ومن ثم نريد من المتطرفين الذي يعيشون وسطنا -جماعات الكو كلوكس كلان، والنازيون الجدد، وكارهو النساء- أن يفهموا بوضوح أنهم غير مرحب بهم.

لقد سبق أن أشرت أنني أعارض العبودية لأن تكاليفها تفوق فوائدها بدرجة هائلة. لكن ألا يجعلك ذلك منزعجًا نوعًا ما لطرحي للمسألة على هذا النحو؟ أنا أيضًا. فالطريقة التي ذكرتها بها، تشعرك أنه ربما، مجرد ربما، إذا توصل أحد إلى حجة صحيحة، فسأفكر في تغيير رأيي هذا حول العبودية. حسنًا، لتطمئن تمامًا أن ذهني في هذه المسألة بالذات مغلق. فإذا أرسلت لي رسالة على البريد إلكتروني بعنوان «لماذا يمكن تبرير العبودية في بعض الحالات؟»، فكل ما سأفعله هو حذف الرسالة، شكرًا جزيلًا. ما زلت أعتقد، كما أشرت سالفًا، أن الحجة الوحيدة التي لا تضع العبودية موضع تساؤل هي الحجة النفعية التي قدمها منذ فترة طويلة بنثام ومِل. لكن الآن، في هذه الألفية الجديدة، فإن قضية العبودية هي القضية التي سأكون أكثر من سعيد بمعاودة طرحها مرارًا وتكرارًا. في تقديري أن تكاليف الحديث عَن العبودية كما لو كانت مسألة مفتوحة يجب تسويتها بواسطة الأدلة المتوفرة، تفوق كثيرًا فوائده. وبالتالي فإن كوني براغماتيًا عميقًا، يسعدني الانضمام إلى الجوقة التي تنشد: **العبودية تنتهك حقوق الإنسان الأساسية!**

أراك تعترض قائلًا: «لا»، «لكنك لا تعني ذلك حقًّا!». أجل أعنيه.

بالنسبة لبراغماتي عميق مثلي، تكون الإعلانات المتعلقة بحقوق الإنسان، عند نشرها بشكل صحيح، مثل عهود الزواج. عندما تخبر حبيبتك: «حتى يفرقنا الموت»، فأنت لا تعني فعلًا أن تقول -إذا كنت شخصًا بالغًا عاقلًا ولديه نظام يدوي نشط- إنه لا توجد أي ظروف على الإطلاق ستدفعك لطلب الطلاق. أنت لا تقول إن احتمالات تفضيلك إنهاء زواجك هي 0.00000 في المئة. جُل ما تفعله هو التعبير عن **شعور**، عن التزام عميق. وسيكون تعبيرًا سيئًا جدًّا عن هذا الشعور وهذا الالتزام أن تعلن أمام المذبح (مراسم الزواج في الكنيسة -م): «حبي، احتمالات بقائنا معًا، حسب تقديري، مرتفعة جدًّا جدًّا». وبالمثل سيكون تعبيرك عن معارضتك للعبودية ضعيفًا عندما تقول إن العبودية في تقديرك لا يمكن أن تنجح بدرجة كبيرة في تحقيق أقصى قدر من السعادة. بل عندما يسألك شخص ما: «هل تعتقد أن العبودية تنتهك حقوق الإنسان الأساسية؟»، فإن الجواب الصحيح هو: «نعم أعتقد ذلك».

بوصفنا براغماتيين عميقين، يمكننا التماس الحقوق عندما يتم تسوية الأمور الأخلاقية. بمعنى آخر، قد تكون مناشدتنا للحقوق بمنزلة **دروع** تحمي تقدمنا الأخلاقي من التهديدات المتبقية. وبالمثل، هناك أوقات يكون فيها من المنطقي استخدام «الحقوق» كأسلحة، كأدوات بلاغية لإحراز تقدم أخلاقي عندما تفشل الحجج. ولننظر، على سبيل المثال، في النضال الأخلاقي لحركة الحقوق المدنية الأمريكية. هناك حجج نفعية للسماح للسود بالتصويت والأكل بجانب البيض في المطاعم. هذه حجج جيدة. لكن هذه الحجج، مثلها مثل جميع الحجج النفعية، تعتمد على فرضية الحياد، على **القاعدة الذهبية**، وعلى فكرة أن سعادة أي شخص معين، ليست، في حد ذاتها، أكثر قيمة من سعادة أي شخص آخر. كان هذا هو الأساس الذي رفضه معارضو حركة الحقوق المدنية. وبالتالي فإن الجدال حول التمييز العنصري الصريح ليس مثل النقاش حول فرض ضرائب أعلى وأقل، أو عقوبة الإعدام، أو الانتحار بمساعدة الأطباء. فمن منظور أخلاقي محايد، لا يوجد شيء للنقاش. فلم تكن مسألة جيم كرو Jim Crow سوى سيطرة قبيلة على أخرى*، وبحلول خمسينيات القرن العشرين كان من الواضح أن التفكير الأخلاقي وحده لن ينجز المهمة. المطلوب هو القوة، والتزام انفعالي من الأطراف الأخرى باستخدام القوة. وهكذا، خلال هذا الصراع الأخلاقي والسياسي المهم، كانت لغة الحقوق ذات النبرة الانفعالية الواضحة هي اللغة الصحيحة التي يجب استخدامها. ربما لم تتم تسوية

القضية، لكن لم يكن هناك في الوقت نفسه مجال أكبر للنقاش العقلاني.

بالتالي فإن هناك أوقاتًا يشعر فيها البراغماتي العميق بالحرية في الحديث عن الحقوق -لا الحقوق القانونية فحسب، بل الأخلاقية أيضًا. لكنها أوقات نادرة أكثر مما نعتقد. إذا كنا حقًّا مهتمين بإقناع خصومنا إقناعًا عقليًا، علينا تجنب لغة الحقوق. وهذا، مجددًا، ليس لأن لدينا طريقة فوق المساءلة (وغير نفعية) نتوسلها لمعرفة الحقوق الموجودة بالفعل وأي الحقوق لها الأسبقية على غيرها. بل لأن الأمر لا يستحق الجدال، سواء لأن المسألة قد تم تسويتها أم لأن المعارضين لا يمكن أن يقتنعوا بهذا. وقتئذ يحين وقت التوقف عن الجدال وحشد القوات. قد حان الوقت لتأكيد التزاماتنا الأخلاقية، لا من خلال التقديرات الشاقة للاحتمالات، بل بالكلمات التي تستحث ضمائرنا وتوقظها.

لكن **فضلًا**، لا تأخذ هذا ترخيصًا لتجاهل أي شيء آخر قلته عن «الحقوق». معظم الخلافات الأخلاقية ليست مجرد حالات بسيطة تهيمن فيها قبيلة على أخرى. ففي جميع الخلافات الأخلاقية تقريبًا، هناك اعتبارات أخلاقية حقيقية من كلا الجانبين*. هناك ما يمكن قوله في الأنظمة الفردانية التي تشجع الناس على الاعتناء بذواتهم فحسب. وهناك ما يمكن أن يقال عن الأنظمة الجماعية حيث يحصل الجميع على المساعدة التي يحتاجونها. وهناك ما يمكن قوله لعدم قتل أي أجنة بشرية، وأيضًا لترك الناس يتخذون خياراتهم الأخلاقية الحيوية الصعبة. هنا الحل لا يعني بالنسبة لنا أن نشتبك بالهروات دفاعًا عن تأكيدات يدفعها الإخلاص بشأن الحقوق، مهما كان الإغواء. يكمن الحل، مجددًا، في وضع إعداداتنا التلقائية جانبًا والتحول إلى النظام اليدوي، والبحث عن مساومات تتوسط فيها العملة المشتركة.

الإجهاض: دراسة حالة

النقاش حول الإجهاض مرير ولا ينقطع. ومن ثم فهي حالة اختبار جيدة للتفكير العملي العميق. إذا كان نهج البراغماتي العميق يمكن أن يساعدنا هنا، فمن المحتمل أن يساعدنا في مواقع أخرى (هنا يجب التأكيد أنني لست أول من اتخذ هذا النهج بأية حال من الأحوال. العديد من الفِكَر المقدمة في هذه الجزئية والجزئية التالية تتبع عن كثب أفكار بيتر سينغر

وآخرين*).

يقول صناع السلام الأخلاقيون إنه يجب علينا جميعًا أن نكون أكثر عقلانية ومرونة وتفتحًا. لكن ماذا يعني هذا؟ إذا كنت تعتقد أن الإجهاض جريمة قتل -قتل إنسان بريء- فهل يفترض أن تكون «متعقلًا» وأن تسمح للناس بارتكاب القتل؟ إذا كنت تعتقد أن تحريم الإجهاض ينتهك الحقوق الأساسية للمرأة، فهل يجب أن تكون «متعقلًا» وتتخلى عن حق المرأة في الاختيار؟ إن حث الناس على أن يكونوا عقلانيين لا يقدم الكثير لحل المشكلة؛ لأن كلًا منا يعتقد أنه عقلاني بالفعل. لتحقيق تقدم حقيقي، علينا أن نضع ردود فعل انفعالاتنا الجسدية جانبًا ونتحول إلى النظام اليدوي. فكما اتضح، لا يوجد أحد تقريبًا، على اليسار أو اليمين، يتخذ موقفًا أخلاقيًا متماسكًا بشأن الإجهاض؛ موقفًا يصمد جيدًا أمام الفحص الدقيق من النظام اليدوي*.

لنبدأ بالمؤيدين. كما تعلمون جيدًا، يميل الليبراليون إلى اعتبار الإجهاض مسألة «حقوق»، وبشكل أكثر تحديدًا يعتبرونها ضمن حقوق المرأة. لكن لا أحد تقريبًا يعتقد أن للمرأة الحق في إجهاض جنين عمره تسعة أشهر. لمَ لا؟ لا يزال الجنين داخل الجسم، أليس للمرأة حق التحكم في جسدها؟ هل يحق الآن لأعضاء الكونغرس من الأصوليين المسيحيين المسنين من أقصى الجنوب Deep South أن يقولوا للنساء الشابات في سان فرانسيسكو إنه لا يمكنهن اختيار الإجهاض؟ في مرحلة ما، على ما يبدو، يمكنهم ذلك.

لكي يكون المرء مؤيدًا لحق الاختيار على أرضية صلبة، يجب أن يشرح لماذا تكون عمليات الإجهاض مقبولة أخلاقيًا في المراحل المبكرة من الحمل، وغير مقبولة في المراحل المتأخرة*. الجنين في الثلث الأول والأخير سيّان من حيث احتمال أن يصبح إنسانًا كامل التطور. وبالتالي فإن الفرق الأخلاقي لا يمكن أن يكون مسألة قائمة على احتمالات. فعمليات الإجهاض المبكرة والمتأخرة تمنع تحقق حياة الإنسان*. إذا لم يكن الأمر متعلقًا بالاحتمالات، فلا بد أن يكون الاختلاف الأساسي اختلافًا **فعليًا**: بخصوص مسألة **ماهية** الجنين في مراحله المبكرة مقابل مراحل الحمل الأخيرة. هناك الكثير من الاختلافات المرشحة.

لعل التمييز الأكثر نفوذًا، الذي أوضحته المحكمة العليا في الولايات المتحدة في قضية رو ضد ويد *Roe v. Wade*، يتعلق بقدرة الجنين

على البقاء خارج الرحم، وهو تمييز يفصل بين الأجنة في المراحل المبكرة والمتأخرة. لكن هل احتمال الحياة هو ما يهم حقًّا؟ تعد القابلية للبقاء والنمو وظيفة التكنولوجيا بقدر ما هي للجنين نفسه*. اليوم يمكن للرضع في الأسبوع الثاني والعشرين البقاء على قيد الحياة*، ومن المؤكد أن هذا الرقم سيتغير كلما تطورت التكنولوجيا. من المحتمل أنه في مرحلة ما، ربما خلال فترة جيلنا هذا، يمكن أن تتطور الأجنة التي تكافح في الأرحام الصناعية بعيدًا عن جسد الأم، بدءًا من أجنة الولادة المبكرة. هل سيقول المؤيدون لحق الاختيار بعد ذلك، إنه بفضل التكنولوجيا الجديدة أصبحت عمليات الإجهاض في الأشهر الثلاثة الأولى غير أخلاقية؟* وماذا عن الأجنة غير القابلة للحياة والنمو خارج الرحم؟ لنفترض أن الجنين أقل بقليل من تسعة أشهر لديه حالة نادرة من شأنها أن تمنعه من العيش خارج الرحم في الوقت الراهن. ونفترض أن هذه الحالة ستحل قبل الولادة مباشرة. هل من المقبول إجهاض هذا الجنين البالغ من العمر تسعة أشهر تقريبًا لأنه غير قابل (الآن) للحياة والنمو خارج الرحم؟

يبدو أن إمكانية البقاء خارج الرحم حجة مريحة يمكن تقديمها بخصوص كل الأمور المهمة حقًّا. إذن ما الذي يهم حقًّا؟ ما الشيء الخاص الذي لا تملكه إلا الأجنة المتأخرة، مما يمنحها الحق في الحياة؟ سيكون العثور على شيء مميز أمرًا صعبًا؛ لأنه مهما كان، من المؤكد أنه شيء مشترك مع الحيوانات التي نتناولها (أو معظمنا). هل هي القدرة على الشعور بالألم؟ الخنازير تشعر بالألم (على أية حال، نحن على الأقل على يقين من أن الخنازير البالغة تتألم مثلما يعاني الجنين البشري من آلام في المراحل المتأخرة من الحمل). وبالمثل، من المرجح أن تكون الخنازير، مقارنةً بجميع الأجنة البشرية، هي أيضًا على وعي، على الأقل من المحتمل أن يكون لديها إحساس قوي بالنفس، وعلى الأقل من المحتمل أن يكون لديها مشاعر معقدة، وعلى الأرجح أن يكون لها علاقات هادفة مع الآخرين. من شبه المؤكد أن الميزات الجسدية الأخلاقية التي لدى الأجنة في المراحل الأخيرة من الحمل، وليست موجودة عند الأجنة في المراحل المبكرة، مشتركة مع الخنازير البالغة والحيوانات الأخرى التي نقتلها من أجل الغذاء.

لم يصل موقف مؤيدي الاختيار إلى طريق مسدود بعد، وإن كانت الخيارات في سبيلها لأن تنفد. يتمثل أحد الخيارات في القول إن بعض ميزات الأجنة المتأخرة (مثل الوعي البدائي) تجعل عمليات الإجهاض في

المراحل المتأخرة غير مقبولة، وكذلك تجعل من الخطأ تناول حيوانات معينة. لكن هذه ليست طريقة سهلة للخروج من المأزق. يتطلب الاتساق أكثر من مسألة أن تكون نباتيًا أخلاقيًا*. ربما يتطلب أن تكون نباتيًا **متشددًا**. يختار العديد من النباتيين، بمن فيهم أولئك الذين لديهم دوافع أخلاقية، عدم تناول اللحوم، لكنهم يظلون «مؤيدين لحق الاختيار» بشأن تناول اللحوم. إنهم لا يعتبرون أصدقاءهم الذين يتناولون اللحوم قتلة، ولا يعتقدون أن تناول اللحوم يجب أن يكون غير قانوني (البعض يفعل ذلك، لكن معظمهم لا يفعلون). إذا لم تكن مؤيدًا لحالات الإجهاض المتأخرة لأنك تعتقد أن الأجنة المتأخرة لديها وعي بدائي (أو أيًا كان السبب)، فعليك ألا تكون مؤيدًا لحق الاختيار في أكل الخنازير. هذا الموقف هو خيار، لكن الغالبية العظمى من مؤيدي الحق في الاختيار ليسوا على استعداد للذهاب إلى هذا الحد*.

يوجد خيار آخر لمؤيدي حق الاختيار: قد تقول إن الأجنة المتأخرة لديهم تركيبة سحرية تمنحهم الحق في الحياة. فالأجنة البشرية في المراحل المتأخرة، مثل الخنازير، لديهم وعي بدائي (أو أيًا كان)، لكنهم على عكس الخنازير، بشر. والأجنة المتأخرة مثلهم مثل الأجنة المبكرة، بشر، لكنهم على عكس الأجنة المبكرة، لديهم وعي بدائي. وقد تقول هنا، إن أيًا من هذين الأمرين بمفرده لا يكفي لمنح الفرد حقًا في الحياة، فلتضعهما معًا -وتحقق المفاجأة!- لديك مخلوق له حقوق. أول ما يجب ملاحظته حول هذه النظرية هو أنها خاصة بغرضها تمامًا. ثانيًا، إن شدة ارتباطها بالغرض منها يتمثل في فكرة أن الإنسانية بحد ذاتها عامل حاسم. قليل من الليبراليين يقولون إن كونك عضوًا في مرتبة **الإنسان العاقل** (**Homo sapiens**) هو عنصر ضروري للحصول على الحق في الحياة. على سبيل المثال، يعتقد معظم الليبراليين أن الحيوانات غير البشرية مثل الشمبانزي لها الحق في الحياة، ولا يمكننا قتل الشمبانزي إذا كان يخدم مصالحنا. لجعل هذه النقطة أكثر وضوحًا، لننظر في الحقوق المعنوية للمخلوقات الغريبة (aliens) غير البشر الذين يعتقدون ويشعرون مثلنا تمامًا. لنأخذ على سبيل المثال دينا تروي Deanna Troi الجميلة من ستار تريك: جيل المستقبل **Star Trek: The Next Generation**. من المؤكد أنه ليس من المقبول قتلها لمجرد أنها ليست بشرًا*. بالنسبة إلى عدد لا يحصى من تلك الكائنات Trekkies، فإن تروي ليست حقيقية، لكن شخصيتها تكفي لتوضيح هذه النقطة: ما يمنحنا الحقوق ليس إنسانيتنا في حد

ذاتها، بل بالأحرى امتلاكنا لسمات يمكن لأعضاء الأنواع الأخرى امتلاكها، أو يمتلكونها بالفعل.

فكرة أن شيئًا ما مثل «الوعي الإنساني» هو، ما يهم حقًّا، يوحي بفكرة أكثر ألفة، وهي فكرة **الروح**. سنتحدث أكثر عن الأرواح بعد فترة وجيزة عندما ننظر في مأزق مؤيدي الحق في الحياة. لكن أولًا دعونا نفكر في الشكل الذي يمكن أن تكون عليه جاذبية تأييد الحق في الاختيار بالنسبة للروح. سنفترض أن البشر لديهم أرواح وأن الحيوانات الأخرى، مثل الخنازير، لا تمتلك أرواحًا أو أرواحًا مختلفة نوعيًا -أرواح خنازير، وما إلى ذلك. وسنفترض أن امتلاك روح بشرية (أو كوننا بشرًا) هو ما يمنح الفرد حقًّا لا لبس فيه في الحياة. إذا كنت من مؤيدي الحق في الاختيار ممن يلتفتون للروح، ستقول إن الأجنة في مراحل الحمل الأخيرة لها أرواح وأن الأجنة المبكرة ليست كذلك. المشكلة في هذا الادعاء هو أنه ببساطة لا يوجد سبب للاعتقاد بأنه صحيح. يمكن للأجنة في المراحل المبكرة أن تحرك أجسامها*. نعم يتحركون. وإذا لم تكن روحًا إنسانية تحفزهم، فما عساه يكون؟ روح الجنين المؤقتة؟ على أية حال، من المؤكد أننا لا يمكن أن نكون على **ثقة** من أن «اكتساب روح ensoulment» يحدث في وقت ما بعد الثلث الأول من الحمل، إن كان يحدث من الأصل. وإذا اعتقدنا أن البشر لهم أرواح، ونعتقد أن الأجنة المبكرة قد يكون لها أرواح، فإن هذا لا يمثل مبررًا قويًا لكونك مؤيدًا للحق في الاختيار.

اختصارًا، من الصعب للغاية بناء تبرير متماسك لموقف المؤيدين للحق في الاختيار بشأن الإجهاض. أنا لا أقول إنه مستحيل، بل أقول إنه إذا كان يمكن بناء ذلك التبرير من الأساس، فإن ذلك سيتطلب مناورة فلسفية معقدة مستندة إلى نظامنا اليدوي. ففي خطابنا الأخلاقي الشعبي، من المقبول تمامًا أن نقول «أومن بحق المرأة في الاختيار» دون مزيد من التوضيح. ولكن التماس هذا «الحق» دون مزيد من التوضيح سيكون مجرد مخادعة، تأكيد قوي على أنه في مكان ما هناك نظرية متماسكة مؤيدة للاختيار للحقوق الإنجابية.

ماذا عن مؤيدي الحق في الحياة؟ هل يمكنهم فعل أي شيء أفضل؟ تركز إحدى حجج مؤيدي الحق في الحياة على الحياة البشرية التي لن تعاش أبدًا بسبب الإجهاض. تكمن المشكلة في هذه الحجة في أنها تنطبق على أذواق مؤيديها على نطاق واسع للغاية. الإجهاض يحرم الشخص

من وجوده، لكن كذلك وسائل منع الحمل، ومعظم المؤيدين للحق في الحياة (على الأقل في الولايات المتحدة) ليسوا مستعدين لحظر وسائل منع الحمل. بالطبع يعارض العديد من المؤيدين، على الأخص الكاثوليك المتشددين، وسائل منع الحمل، لكن المشكلة لا تنتهي عند هذا الحد. فالحجة المرتبطة بالحرمان من الحياة تنطبق أيضًا على **الامتناع عن ممارسة الجنس**. الأزواج الذين يختارون عدم إنجاب أطفال، أو إنجاب أطفال أقل مما يمكنهم، يمنعون حياة من أن تعاش. وهذا صحيح حتى بالنسبة للأزواج الذين لا يستطيعون رعاية المزيد من الأطفال، ما دام هناك آخرون على استعداد لتبنيهم. ما لم تعتقد أن الأخلاق تتطلب منا أن نجعل أكبر عدد ممكن من الأطفال سعداء، لا يمكنك القول إن الإجهاض خطأ على أساس أنه يمنع حياة البشر من أن تعاش.

على الرغم من ذلك، فهذه ليست الحجة التي يريدها معظم المؤيدين للحق في الحياة. إنهم يريدون التمييز بين الحيوات المحتملة فحسب والحيوات التي تتشكّل بالفعل. بالنسبة لمعظم المؤيدين، فإن اللحظة الحرجة هي الحمل (سأستخدم مصطلح «الحمل» بالتبادل مع «الإخصاب»، للإشارة إلى ضم الحيوانات المنوية والبويضة). كثيرًا ما يقال إن «الحياة» تبدأ عند الحمل، لكن هذا ليس صحيحًا حرفيًا. إن الحيوانات المنوية والبويضة التي تشكل زيجوت (الخلية المنفردة التي يتطور منها الجنين) يكونان على قيد الحياة بما لا يمكن إنكاره. الفكرة إذن ليست أن **الحياة** تبدأ عند الحمل، بل حياة **شخص ما** تبدأ عند الحمل. هل يمكن أن يكون هذا صحيحًا؟

يعيدنا هذا إلى موضوع الأرواح. لكن قبل أن نتطرق إليها مجددًا، دعونا نرى إذا كان بإمكاننا فهم هذه الفكرة بطريقة ميتافيزيقية أكثر تواضعًا. قد تقول إن الحمل أمر خاص لأنه بمجرد تلقيح الحيوانات المنوية للبويضة تتحدد هوية الفرد. هناك الآن إجابة على السؤال «حياة مَن على المحك؟». إجابة هذا السؤال لا تتطلب بالضرورة الجمع المادي بين الحيوانات المنوية والبويضة. فكر فيما يحدث في عيادات الخصوبة، حيث يحدث التخصيب خارج الجسم. تحتوي حاوية الإخصاب (التي هي عادةً طبق بتري petri dish[29]، بدلًا من «أنبوب الاختبار» المعتاد) العديد من البويضات والحيوانات المنوية، واحدة منها ستكون سعيدة الحظ في

(29) وعاء مسطح دائري الشكل وشفاف مع غطاء، يصنع من الزجاج، ويستعمله علماء الأحياء لزراعة الخلايا، وكذلك علماء الكيمياء لحفظ بعض المركبات ووزنها [المترجم].

حال نجاح الإخصاب. لكن يمكن لطبيب الخصوبة اختيار حيوان منوي واحد وبويضة واحدة والسماح لهما بتكوين الحياة. قبل اللقاء بينهما، قد يتم حفظهما في حاويات منفصلة. في تلك اللحظة، عندما يكون الحيوان المنوي المحظوظ «جاهزًا للإقلاع»، يكون قد تحدد أي شخص يفترض أن يكون، إذا كان ذلك سيحدث*. تم تحديد الهوية الجينية للزيجوت المحتمل. لكن هل هناك، في تلك اللحظة، شخص له الحق في الحياة، موزع بين الحاويتين؟ إذا تراجعت المرأة عن عملية التخصيب بينما الحيوان المنوي جاهز للانطلاق، فهل هذا قتل؟ هل سرقت المرأة حياة شخص بريء؟**.

أعتقد أن معظم المؤيدين للحياة لن يطلقوا على المرأة التي تتراجع عن الإخصاب في المختبر لقب قاتلة، حتى لو كان الحيوان المنوي والبويضة (غير المحظوظين قد تم اختيارهما بالفعل، ومن ثم تحددت هوية الطفل الذي سيكون. هذا يعني أن الأمر لا يتعلق فعليًا بتحديد الهوية الجينية للطفل المحتمل. بل الفكرة هي أن شيئًا ما ذا أهمية أخلاقية يحدث عندما يلتقي الحيوان المنوي والبويضة فعليًا، تلك «الحياة» التي تبدأ عند الحمل. وهذا يثير السؤال المهم للغاية: «ماذا يحدث في الحمل؟».

حسنًا... أشياء كثيرة مثيرة للاهتمام تحدث. سأوفر عليك درس البيولوجيا الكامل*، وأنا على أية حال لست مؤهلًا لتقديمه. النقطة الأساسية بالنسبة لنا هي أن الإخصاب والعمليات المحيطة به مفهومة جيدًا على المستوى الميكانيكي والجزيئي. نحن نفهم العمليات الكيميائية التي تسمح للحيوان المنوي بالتحرك: الميتوكوندريا mitochondria الموجودة في المنتصف من الحيوانات المنوية تنتج أدينوسين ثلاثي الفوسفات (ATP)، وهو الوقود المستخدم لتشغيل حركات ذيل الحيوان المنوي (السوط flagellum). تعمل بروتينات الداينين Dynein الموجودة في السوط على تحويل الطاقة الكيميائية لـ ATP إلى حركة، وفي النهاية إلى حركات ذيل الحيوانات المنوية، التي تدفع الحيوانات المنوية إلى الأمام. ونحن نفهم كيف يعثر الحيوان المنوي على البويضة: يكون الحيوان المنوي حساسًا لمجموعة من الإشارات الكيميائية والحرارية المنبعثة من البويضة. نعرف ما يحدث عندما يلقح الحيوان المنوي المحظوظ سطح البويضة: ويحيط بالبيضة غشاء بروتين سكري يسمى المنطقة الشفافة zona pellucida، يحتوي على مستقبلات كيميائية تتطابق مع المستقبلات الكيميائية على رأس الحيوان المنوي. يؤدي هذا التفاعل الكيميائي إلى إطلاق الحيوانات

المنوية للإنزيمات الهاضمة التي تمكّنها من النفاذ عبر المنطقة الشفافة إلى غشاء خلية البويضة. يندمج غشاء الحيوان المنوي مع البويضة. وهذا يطلق مجموعة من التفاعلات الكيميائية التي تمنع الحيوانات المنوية الأخرى من دخول البويضة. يتم إطلاق المادة الوراثية من الحيوانات المنوية في البويضة، ويتكون غشاء جديد حول طليعة النواة الذكرية، مما يؤدي إلى نشوء طليعة النواة الذكرية (male pronucleus). في هذه الأثناء يؤدي اندماج الحيوان المنوي مع البويضة إلى انتهاء المادة الوراثية الأنثوية من الانشطار وتشكيل طليعة النواة الأنثوية. تقوم الهياكل البوليمرية (polymer) الدقيقة التي تسمى الأنابيب المجهرية بتجميع طليعتي النواة معًا. يندمجان، وتوجد الآن مجموعتان من المواد الجينية داخل نواة واحدة، نواة الزيجوت، وبهذا يكتمل الإخصاب. بعد ذلك يقسم الزيجوت إلى خليتين، أربع خلايا، ثماني خلايا، إلى آخر ذلك، حتى تشكّل كرة من الخلايا تسمى المورولا (morula)، تتجوف بعد ذلك لتشكل كرة فارغة من الخلايا تُسمى الأريمة/البرعم (blastula)، التي تتطور بدورها إلى معيدة (gastrula) تتكون من ثلاث طبقات مميزة من الخلايا (الأديم الظاهر والأديم المتوسط والأديم الباطن)، كل منها يمتد لتشكيل أنسجة جسدية مختلفة. على سبيل المثال، يمضي الأديم الظاهر ليشكل الجهاز العصبي (الدماغ والنخاع الشوكي) وكذلك مينا الأسنان والطبقة الخارجية من الجلد (البشرة).

لم أخبرك بكل هذا كي أبهرك بمعرفتي بعلم الأحياء التطوري -كان عليّ أن أبحث عن كل هذا في مراجع ومعاجم- بل لإبهارك بمدى روعة فهمنا لآليات الحياة في المراحل المبكرة من التطور. في الواقع، إن تلخيصي الموجز يكاد لا ينصف فهم الجزيء خطوة بخطوة، الذي يفهمه علماء الأحياء الآن. من المؤكد أن هناك فجوات في هذا الفهم. لكن لا توجد أسرار كبيرة ومثيرة للثغرات، فقط القليل من الثقوب تنتظر ملأها بالمقال البحثي التالي الذي يصف البروتين التالي في سلسلة طويلة من التفاعلات الكيميائية.

يشكّل فهمنا الميكانيكي لتطور الإنسان مشكلة خطيرة لمعظم المؤيدين للحياة. إنهم يريدون أن يقولوا إن الإخصاب يخلق، في لحظة، شخصًا جديدًا له الحق في الحياة. الإخصاب مدهش، إنه لحظة محورية في تطور إنسان جديد. لكن بقدر ما يمكننا أن نقول، هذا ليس سحرًا. ما هو أكثر من ذلك، يبدو أن إخصاب البويضة البشرية ليس أكثر أو أقل روعة من إخصاب

بويضة الفأر أو الضفدعة. لا يوجد أي دليل على الإطلاق على حدوث «تشكل الروح» عند الإخصاب، أو في أي مرحلة أخرى من التطور. بقدر ما يمكننا أن نقول، كل هذه الجزيئات العضوية تعمل وفقًا لقوانين الفيزياء.

ماذا يفعل مؤيدو الحياة الآن؟ يمكن للمرء أن يصر على أن شيئًا ساحرًا يجب أن يحدث عند الإخصاب، وأنه إذا لم يجد العلماء ذلك بعد، فإن هذا يعكس ببساطة جهلهم أو ما هو أسوأ من تحيزاتهم المادية الشنيعة. هذا، مع ذلك، مجرد أمل، تأكيد جريء بدون دليل. مؤيد الحياة الذي يتحدث مثله مثل مؤيد الحق في الاختيار الذي يعلن، دون نتفة دليل، أن السحر الأخلاقي يحدث في وقت لاحق، خلال الثلث الثالث من الحمل، وليس بمجرد حدوث الحمل.

قد يعترف أحد المؤيدين للحياة من الأكثر تواضعًا أننا لا نعرف متى يحدث «تشكل الـروح»، لكنه يجادل بأننا، في ضوء جهلنا، يجب أن نحتاط. لأننا لا نعرف متى يحدث ذلك، يجب ألا نسمح بالإجهاض من أي نوع. لكن إذا كان هذا صحيحًا، فلماذا لا نوقف الإخصاب؟ لماذا لا نفترض أن الله يعلق روحًا على كل بيضة غير مخصبة، وأن الحيوانات المنوية تزود بعض الجزيئات المفيدة؟ أو لماذا لا نفترض أن الله يعلق النفوس على الحيوانات المنوية؟ (لفتة من مونتي بايثون Monty Python). كيف يمكننا التأكد من أن وسائل منع الحمل لا تقتل الأرواح؟ لكي نحتاط ونكون في مأمن، ألا يجب أن نحظر وسائل منع الحمل؟ وكيف نعرف أن الامتناع عن ممارسة الجنس لا يقتل الأرواح؟ لكي نكون آمنين حقًّا، ألا يجب أن نطلب من النساء تحمُّل أكبر عدد ممكن من الحيوانات المنوية (التي يحتمل أن تكون محملة بالروح) بقدر ما يمكن لأرحامهن التعامل معها؟

تتضاعف مشكلات مؤيدي الحياة عندما تواجه استثناءات محتملة لحظر الإجهاض. في عام 2012 أشعل مرشح مجلس الشيوخ الجمهوري ريتشارد مردوك Richard Mourdock عاصفة نارية عندما أوضح سبب معارضته للإجهاض حتى في حالات الاغتصاب:

أعتقد، حتى لو بدأت الحياة في هذا الوضع المروّع للاغتصاب، * أنه شيء أراد الله أن يحدث.

بهذه الملاحظة، أكلت النيران حملته*. **مردوك يقول إن الله يريد**

اغتصاب النساء! المشكلة التي تعثر فيها مردوك هي في الواقع مشكلة أكبر بكثير، مشكلة تتجاوز الإجهاض. إنها «مشكلة الشر»* القديمة التي عصفت باللاهوتيين لعدة قرون: إذا كان الله هو العارف القادر، فلماذا يسمح بأشياء مثل الاغتصاب (وإساءة معاملة الأطفال وإطلاق النار العشوائي في المدارس والزلازل المميتة) أن تحدث؟ هذه ليست مشكلة مردوك فقط. إنها مشكلة أي شخص يؤمن بإله كلي العلم، وكلي القدرة والخير. على أية حال، لم تتفق تصريحات مردوك بشكل جيد مع الناخبين، خاصة النساء، وخسر الانتخابات. لكنني لا أعتقد أن مردوك يكره النساء، أو على وجه التحديد ضحايا الاغتصاب. أعتقد أنه كان يحاول فقط أن يكون مؤيدًا للحياة متسقًا مع نفسه، كما قال في ذلك الوقت:

أعتقد أن الحياة تبدأ في الحمل. الاستثناء الوحيد لديّ لقبول الإجهاض هو أن تكون حياة الأم معرضة للخطر. لقد جاهدت مع نفسي لفترة طويلة لكي أدركت أن الحياة هي هدية من الله.

إذا كنت تعتقد حقًّا أن «الحياة» تبدأ عند الحمل، وأن الله يعلق الأرواح على المادة البيولوجية في تلك اللحظة، إذن، حقًّا، ما العمل الذي في جعبتنا لإبطال حُقن الله الميتافيزيقية؟ من وجهة نظر مؤيدي الحياة، يجب أن يكون الجزء الوحيد المشكوك الذي يمكن مساءلته في موقف مردوك هو استعداده لقبول الإجهاض إنقاذًا لحياة الأم. هل سيكون من المقبول قتل فتاة في سن الثالثة من عمرها إذا كانت تلك، بطريقة أو بأخرى، هي الطريقة الوحيدة لإنقاذ أمها؟

في النهاية، قد يكون المؤيدون للحياة على حق. قد تكون لدينا أرواح، وقد يعلق الله الأرواح البشرية على المادة البيولوجية في لحظة الإخصاب. لكن ليس لدينا أي دليل على صحة تلك الفكرة، وليس لدينا دليل على ذلك شأن نظريات أخرى عن الاستعباد، بما في ذلك نظريات تحدد تشكُّل الروح في وقت متأخر من الحمل أو قبل الإخصاب. عندما يعلن المؤيدون بثقة أن الجنين لديه «الحق في الحياة»، فإنهم -مثل نظرائهم المؤيدين للاختيار- مجرد مخادعين، متظاهرين بأن لديهم حجة متماسكة بينما كل ما لديهم في الواقع هو انفعالات عنيفة وافتراضات غير مثبتة.

بعض الفِكَر حول الإجهاض لها صدى عميق مع الناس، والبعض

الآخر ليس كذلك. بعض الفِكَر لها صدى لدى أشخاص على جانبي النقاش. إذا كانت مواقف الناس تجاه الإجهاض لا تدعمها فلسفة متماسكة، فمن أين تأتي هذه المواقف؟ وكما هي الحال دائمًا، يمكن لجرعة من الفهم السيكولوجي أن تفيدنا كثيرًا.

يمكنك أن تتذكر من الفصل الثاني، التجربة التي اختار فيها الأطفال اللعب مع المثلث الجميل ذي العيون المتسعة، الذي ساعد الدائرة على صعود التل. وقد تتذكر أن هذا التفضيل قد اختفى عندما تمت إزالة العيون المتسعة للدائرة، وعندما لم يعد الأطفال يرون الدائرة تتحرك من تلقاء نفسها. بدون عيون (مثل «نوافذ الروح» كما يقال) وبدون ظهور حركة عفوية، كانت الدائرة مجرد شكل. وبالمثل، قد تتذكر كيف أن مجرد صورة للعيون يمكن أن تطلق أجراس الإنذار في مناطق بعينها في الدماغ مثل اللوزة (الشكل 2-5) وتتسبب في أن نكون أكثر كرمًا (الشكل 2-3). عيون تستحث أدمغتنا الاجتماعية.

على الرغم من أن العين تفعل الكثير، فإن الحركة وحدها تكفي لتحويل الكائنات مجهولة الهوية إلى كائنات ذات قلوب وعقول. في الأربعينيات من القرن العشرين، ابتكر عالما النفس الاجتماعي الرائدان فريتز هايدر Fritz Heider وماريان سيميل Marianne Simmel فيلمًا شهيرًا مثلت فيه ثلاثة أشكال دراما صامتة*. مثلث كبير وضيع يعذب شكلين أصغر يطاردهما وهما يحاولان الهرب. لم يتضمن الفيلم شيئًا أكثر من تحريك الأشكال، لكن الناس تلقائيًا سرعان ما نسبوا إلى الأشكال بعض النوايا («المثلث الكبير يحاول الإمساك بهما»، «الشكلان الأصغر يحاولان الهرب»)، والانفعالات («المثلث الكبير غاضب من هروبهما، «الشكلان الأصغر سعيدان بالهرب»)، بل وحتى سمات شخصية أخلاقية («المثلث الكبير هو الفتوة»). تحدث هذه الإعزاءات تلقائيًا* بحيث لا يمكن للناس منع أنفسهم من تشكيلها. فنحن نرى الدراما الاجتماعية تلقائيًا كما نرى اللون والشكل.

الأجنة تتحرك، ولها عيون. قبل ظهور التصوير الطبي، حدد العديد ممن فكروا في أخلاقيات الإجهاض نقطة التحول الأخلاقية عند بدء «النشاط»، وهي النقطة التي يبدأ عندها الجنين في إنتاج حركات يمكن اكتشافها. لقد سمح لنا التصوير الطبي برؤية حركة الجنين ليس فحسب، بل أيضًا سماته، مثل العيون، وفي المراحل السابقة للنشاط. بالنسبة

للكثيرين، فقد دفعت هذه الاكتشافات اللحظة السحرية إلى مرحلة مبكرة أكثر في الزمن.

للحركة والعينين تأثير قوي علينا، لكن ذلك لا يفسر كل شيء. إن الحيوانات التي يأكلها معظمنا دون تفكير لثانية واحدة تتحرك ولها عينان*. لكن الأجنة، على عكس الحيوانات التي نأكلها، تبدأ عند مرحلة معينة في الظهور كـ«**بشر**». لديهم أيدٍ بشرية صغيرة، وأقدام بشرية صغيرة، ووجوه بشرية صغيرة، وهي تتحرك بطرق إنسانية للغاية. وهذا بلا شك هو السبب وراء حرص المدافعين المؤيدين للحياة على تقديم صور للأجنة، وخاصة الصور المقربة لليدين والقدمين والوجوه. وهذا ما يفسر أيضًا سبب نجاح فيلم الصرخة الصامتة *The Silent Scream* عام 1984 المؤيد للحياة. يتضمن الفيلم، الذي يشبه بشكل مخيف فيلم هايدر وسيميل عن الأشكال، تسجيلًا بالموجات فوق الصوتية للإجهاض. نرى الجنين يتحرك داخل الرحم. يوضح الراوي أن الجنين يتحرك «عن قصد» بعيدًا عن الجهاز، واصفًا تحركاته بأنها «قلقة» و«متوترة». في اللحظة الحاسمة للفيلم يفتح فم الجنين مع اقتراب جهاز الشفط. في وقت لاحق يتم سحق رأسه، مما يسمح له بالمرور عبر عنق الرحم. سواء كنت مؤيدًا للحياة أو مؤيدًا للاختيار، من الصعب للغاية مشاهدة الفيلم، وهذه هي النقطة بالتحديد. يستخدم فيلم الصرخة الصامتة الإعدادات التلقائية للمرء، ويوفر «حجة» ضد الإجهاض أقوى من أي حجة فعلية (مستندة إلى النظام اليدوي).

نجاح **الصرخة الصامتة يرجع** لأن الجنين كانت له سمات بشرية ظاهرة. لو كان الفيلم قد صور الإجهاض في وقت مبكر من الأشهر الثلاثة الأولى، عندما يكون الإنسان النامي مجرد مجموعة من الخلايا، لما كان هناك أي عرض. تدمير مجموعة من الخلايا لا يبدو شيئًا فظيعًا. وهنا تكمن معضلة الأخلاقيين الحدسيين. لا **يشعرك** الإجهاض بالخطأ حتى يبدأ الجنين في أن يبدو بشريًا، كما أنه لا يشعرك بالخطأ **المروع** إلى أن يبدو الجنين حقًا طفلًا رضيعًا. لكن لا يوجد خط ساطع بين حالة ظهور الجنين كأنه طفل وحالة ظهوره كمجرد شبيه للإنسان. كما لا يوجد خط ساطع بين المرحلة التي يبدو فيها الجنين شبه إنسان، والمراحل المبكرة التي يكون خلالها الإنسان النامي، بالنسبة لعين غير مدربة، غير قابل للتمييز بينه وبين الفأر أو الضفدع النامي. الحدث الوحيد المتقطع بشكل حاد في

العملية كلها هو الإخصاب. لكن في هذه المرحلة، في مرحلة الزيجوت، لا يمتلك الإنسان النامي أيًا من الميزات التي تشغل إعداداتنا التلقائية. فهو عبارة عن كيس شفاف من الجزيئات العضوية. إذا لم نضع أي قيود على الإجهاض، فإن هذا يتيح لنا قتل شيء (شخص ما) يشبه الطفل. لكن إذا حرمنا كل أنواع الإجهاض، فسنجبر أشخاصًا أحرارًا، بصرامة شديدة، على تعطيل حياتهم تمامًا من أجل كيس من الجزيئات. ومع ذلك لا توجد نقطة راحة وجدانية بين هذين الطرفين النقيضين.

إذن ما العمل؟ إلى حد كبير، نعمل ما يفعله الأعضاء الآخـرون في قبيلتنا. إذ إن معظم القبائل تؤمن بالأرواح* -اعتقاد طبيعي جدًّا، لأسباب متنوعة. إذا كنت ملتزمًا بفكرة أن لدى الناس أرواحًا، فيجب أن تصدق أن حدوث تشكُّل الروح يحدث في **مرحلة ما**، ويبدو أن الحمل هو المرحلة الأكثر ترجيحًا. صحيح أن خلية واحـدة لا تشبه إلى حد كبير مخلوقًا ذا روح، لكن ما البديل؟ قبل الحمل، لديك جسمان متميزان، وبعد الحمل لا يوجد حـدث منفصل. الإخـصاب هو إلى حدٍّ بعيد أقل لحظة يمكن استساغتها عقليًا لتشكيل الروح. وهكذا إذا أخبرك شيوخ العشائر أن هذا هو الوقت الذي تبدأ فيه «الحياة»، وليس لديك نظرية أفضل خاصة بك، حينئذٍ تقتنع بها. وإلى جانب ذلك، فإن القول بخلاف ذلك سيجعلك لا تبدو واحدًا منهم.

على النقيض من ذلك، إذا كانت قبيلتك لا تؤمن بالأرواح، أو تسمح للناس باستخلاص استنتاجاتهم عنها، فما العمل؟ إن اتخاذ قرار بشأن مسألة الإجهاض استنادًا إلى تكهنات شخص ما بشأن توقيت تشكل الروح أمر غير جـذاب. هذا صحيح بشكل خاص إذا كانت قبيلتك تقدِّر الخيار الشخصي -ليس فقط في سياق الإجهاض، بل بشكل عام. لكن يظل هناك ما يقال. قد لا يكون لدى قبيلتك خط أساسي لتحديد عملية تشكل الروح، لكن الأمر بالتأكيد هو على الأقل هكذا: قتل الأطفال غير مسموح به على الإطلاق. وبالتالي، لكي نحتاط ونكون في مأمن، لا يمكنك السماح للناس بقتل أي شيء يشبه الطفل أو يمكن أن يكون طفلًا في الوقت الحالي -أي شيء قابل للنمو والحياة خارج الرحم. لسوء الحظ فإن الظهور بما يشبه الطفل هو مسألة دارجة. فمنذ بداية النمو تتحرك الأجنة تلقائيًا ولديها أقدام ووجوه بشرية. ما العمل؟

موقف المؤيد للاختيار يتطلب عمل توازن انفعالي أخرق. قليلون من

المؤيدين للاختيار مرتاحون تمامًا لقتل أشياء تشبه الإنسان، والعديد منهم غير مرتاحين لقتل الأشياء التي تشبه الحيوانات. لكن المؤيدين للاختيار غير مرتاحين أيضًا لإخبار الآخرين بما يجب عليهم فعله، لا سيما النساء. وبالتالي يجب على المؤيدين للاختيار تحقيق توازن مزعج، لكن يبدو أن لا مفر منه، بين «لا تخبر الآخرين بما يجب عليهم فعله!» و«لا يمكنك قتل شيء يبدو هكذا!».

ماذا يعني كل هذا فيما يتعلق بالنقاش حول الإجهاض؟ يعني أن جميعنا تقريبًا نمارس شيئًا من الخداع. كل حديثنا الواثق عن «الحق في الحياة» و«الحق في الاختيار» مجرد قدر كبير من تلفيق النظام اليدوي، ومحاولات لوضع واجهة عقلانية لنظرياتنا غير المكتملة تسوقها أدوات معرفية غريبة، بالكاد نفهمها. عندما نستبعد الحديث عن المبادئ السامية للحقوق، لن يتبقى الكثير. فالمؤيد المخلص للحق في الحياة سيتحدث هكذا:

أعتقد أن الشخص هو روح تسكن جسدًا ماديًا. ليس لديّ أي دليل فعلي على ذلك، لكن يبدو هذا صحيحًا بالنسبة لي، وهذا ما يعتقده جميع من أثق بهم. لا أعرف كيف تدخل الأرواح في الأجسام، لكن الأشخاص الذين أثق بهم يقولون إن الأرواح الجديدة تصل عندما تلقح الحيوانات المنوية البويضة. ولا أعرف بالضبط كيف يحدث هذا، لكن ليس لدي أي أفكار أفضل. أفضل تخمين عندي، إذن، هو أن هناك روحًا إنسانية تبدأ عند الحمل. لا يمكنك قتل روح بشرية بريئة وتكون محقًا. أعلم أن هذه مسألة إيمان في بعض نواحيها. وأنا أفهم أننا من المفترض أن نحترم معتقدات بعضنا البعض. لكنني لا أستطيع أن أفهم السماح للناس بقتل شيء ما، حتى لو كان صغيرًا، طالما قد توجد فيه روح إنسانية. أعرف أن هذا صعب على الكثير من الأشخاص الذين لا يريدون أن يستمروا في الحمل. لكن هؤلاء الأشخاص اختاروا ممارسة الجنس (إلا في حالة الاغتصاب، وهو أمر مختلف)، وقتل شيء ربما له روح بشرية ليس طريقة مشروعة للتراجع عن هذا الخيار. هكذا أشعر.

أما المؤيد المخلص للحق في الاختيار سوف يقول:

أعتقد أنه يجب أن يكون للناس الحرية في التفكير بأنفسهم والقيام باختياراتهم الخاصة، هذا ما أشعر به حيال الإجهاض. على الأقل خلال

المراحل المبكرة من الحمل. يبدو الجنين في البداية كأنه شخص، لكنه يبدو أيضًا كضفدع. وعلى الرغم من أنني لا أحب فكرة قتل إنسان صغير ولو كان على هيئة ضفدع، فأنا أعتقد أن إجبار المرأة على الحمل غير المرغوب فيه هو أمر أسوأ. أعلم أن هناك أشخاصًا يريدون تبني أطفال، لكن ولادة طفل رضيع والتخلي عنه لا بد أنه أمر مؤلم. إجبار امرأة على فعل ذلك يبدو أسوأ بالنسبة لي من قتل إنسان صغير على هيئة ضفدع. ومع ذلك فإن أجنة الأشهر الثلاثة الأخيرة لا تبدو مثل الضفدع. بل تبدو أطفالًا صغيرة. وقتل الأطفال أمر خاطئ لا مراء فيه. لذلك إذا كان الجنين الذي تحمله يبدو في شكل يشبه الضفدع، فأنا أعتقد أنه من المقبول أن تقتله إذا كان هذا هو اختيارك. لكن إذا كان جنينك يبدو طفلًا حقيقيًا، وليس ضفدعًا صغيرًا، فأعتقد أنه يجب تركه حيًا، حتى لو كنت لا ترغب في ذلك. هكذا أشعر.

هذا هو ما يدور حوله جدال الإجهاض حقًّا: مشاعر قوية، لكنها معقدة، لا يمكننا تبريرها أو تجاهلها. إذن ما الذي يمكن أن يفعله الرعاة الأخلاقيون المحدثون؟

الإجهاض: النهج البراغماتي

بعد أن وصفنا «الحقوق» بأنها خدعة على كلا الجانبين، نحن على استعداد للتفكير مثل براغماتيين عميقين. بدلًا من محاولة معرفة متى تبدأ «الحياة»، نبدأ بمجموعة مختلفة من الأسئلة: ماذا يحدث إذا قيدنا إمكانية الممارسة القانونية لعملية الإجهاض؟ ماذا يحدث إذا لم نفعل؟ وما تأثير هذه السياسات على حياتنا؟ هذه أسئلة تجريبية معقدة، من الصعب الإجابة عليها، لكن يمكننا أن نبدأ ببعض التخمينات الحاذقة.

إذا تم حظر الإجهاض، فسيعدّل الأشخاص سلوكهم بإحدى الطرق العامة الثلاث. أولًا، قد يغير بعض الناس سلوكهم الجنسي، فيمسك البعض عن ممارسة الجنس تمامًا، على الأقل لبعض الوقت، وهناك من سَيمارس الجنس بمعدل أقل، فيما يتخذ آخرون تدابير أخرى للحد من احتمال الحمل. ثانيًا، سيسعى بعض الأشخاص إلى الإجهاض بوسائل أخرى، بشكل غير قانوني أو خارج البلاد. ثالثًا، قد ينجب البعض أطفالًا ما كان لهم أن يولدوا لولا هذا الحظر. من بين هؤلاء الناس من قد يتخلون عن أطفالهم للتبني، وقد يختار البعض الآخر تربية هؤلاء الأطفال بأنفسهم.

ما الذي يضيفه لنا كل هذا؟ لنبدأ بالأشخاص الذين يغيرون سلوكهم الجنسي. بالنسبة لمعظم البالغين، يعدُّ الجنس غير الإنجابي جزءًا ممتعًا للغاية من الحياة. يعتبر الجنس غير الإنجابي مصدرًا رئيسيًا للسعادة، ليس للشباب ومن يشعرون بالضيق فحسب، بل أيضًا للأزواج الذين يعيشون في علاقات مخلصة مستقرة. بالنسبة لأزواج يتمتعون بالخصوبة، أصبحت ممارسة الجنس غير الإنجابي ممكنة بوسائل منع الحمل، لكن -كما نعلم جميعًا- لا توفر وسائل منع الحمل أي ضمان حتى عند استخدامها بمسؤولية. وبالتالي، فبالنسبة لملايين البالغين الناشطين جنسيًا، يوفر خيار إجراء الإجهاض ضمانة مهمة ضد الحمل غير المرغوب فيه.

على الجانب الآخر من دفتر حسابات البراغماتي، هناك ممارسات جنسية ضارة، وقد يقل هذا النوع من الجنس الضار إذا تم حظر الإجهاض. تشتمل الأمثلة على ممارسة الجنس الضار الجنس المدمر عاطفيًا بين البالغين الذين يوافقون على الجنس فقط، والجنس بين المراهقين غير المستعدين عاطفيًا لممارسة الجنس، وجنس المحارم، والاغتصاب. وتجنب ممارسة الجنس خوفًا من الحمل قد يكون له أيضًا تأثير جانبي مفيد في الحد من انتشار الأمراض المنقولة جنسيًا. الأمر الأقل وضوحًا هو ما إذا كان الإجهاض الخارج عن القانون سيؤدي إلى تقليل كمية الجنس الضار بشكل كبير أم لا. يبدو أنه من غير المحتمل أن يتم ردع المغتصبين بواسطة تعريفهم أن ضحاياهم لا يمكنهم إجراء عمليات إجهاض. من المؤكد أن منع الإجهاض سيمنع بعض المراهقين من ممارسة الجنس، رغم أنه ليس من الواضح ما إذا كان هذا سيحدث بشكل جيد أم سيئ. المراهقون الأكثر تفهمًا لعواقب خياراتهم هم -على الأرجح- الأكثر استعدادًا للنشاط الجنسي.

خلاصة القول، عندما يتعلق الأمر بتغيير السلوك الجنسي للأشخاص، فإن حظر الإجهاض من شأنه أن يؤدي إلى خسائر فادحة في ملايين البالغين الناشطين جنسيًا دون أي فائدة تعويضية واضحة، بقياس ذلك في إطار السعادة.

الخيار التالي، لننظر في الطرق البديلة لإتمام عملية الإجهاض. بالنسبة للأشخاص المقتدرين فإن جعل الإجهاض غير قانوني يجعل عملية الإجهاض أكثر تكلفة وغير مريحة. أما النساء الأقل حظًا فسيلجأن إلى سوق محلي يلبي احتياجات من يبحثن عن إجهاض غير قانوني. لن أسرد هنا أهوال الإجهاض غير القانوني. من منظور النفعية، فإن جعل الناس يبحثون عن مسارات بديلة للإجهاض يترك لهم خيارات تتراوح من سيئ إلى أسوأ.

أخيرًا، لنفكر في آثار زيادة الولادة. إجبار النساء على الحمل غير المرغوب فيه أمر فظيع. فالحمل يشكل إجهادًا انفعاليًا كبيرًا في أفضل الظروف، والنساء اللائي يحملن بأجنة غير مرغوبة، عن وعي أو بغير وعي، قد تنخفض عنايتهن بأطفالهن. فالحمل بجنين/طفل لفترة طويلة لا يشكل إجهادًا انفعاليًا كبيرًا فحسب، بل قد يعرقل حياة الشخص بشدة. باختصار، إجبار النساء على إنجاب أطفال ضد إرادتهن أمر سيئ للغاية.

على الرغم من ذلك، يمكن القول إن فوائد إجبار النساء على الاستمرار في الحمل غير المرغوب فيه يمكن أن تكون أكبر. من خلال الولادة، تسمح المرأة لشخص جديد بالعيش. إذا كانت المرأة لا تريد أن تحتفظ بطفلها، فبإمكانها التخلي عنه للتبني. في أفضل الحالات سيذهب الطفل إلى منزل عامر بالحب والموارد. من الصعب هنا الجدال بأن التكاليف التي تتحملها الأم البيولوجية، مهما كانت مرتفعة، هي ما يجعلها تفوق وجود طفلها في الحياة. بالطبع، لسوء الحظ، لا يجد جميع الأطفال المتروكون للتبني دور رعاية، وإذا كان الإجهاض غير قانوني، فقد يكون هناك عدد أقل من منازل التبني الجيدة المتاحة. ومع ذلك، حتى عندما تكون ظروف الطفل المتبنَّى بعيدة عن المثالية، يصعب القول إن ألم ومعاناة الأم يجب أن يكون لهما الأولوية. ما دامت حياة الطفل المتبنى تستحق العيش عمومًا، فمن الصعب القول إن معاناة الأم البيولوجية تفوق قيمة حياة طفلها بأكملها.

في بعض الحالات، ستختار الأم، وربما الأب أيضًا (أو بدلًا منها)، تربية الطفل. في كثير من الحالات -ربما معظم الحالات- ستصبح الأمور جيدة. فكثير من الأسر السعيدة تشمل أطفالًا لم يكن مخططًا لإنجابهم، ولم يكن مرغوبًا فيهم في البداية. في حالات أخرى، قد لا تسير حياة الطفل المخطط لإنجابه والمرغوب فيه بشكل جيد كما نود، لكن لكي يكون الإجهاض هو الأفضل، يجب أن تكون الحالة هي أن حياة الطفل -عمومًا- لا تستحق العيش، إما هذا أو أن وجود الطفل سيجعل العالم أسوأ حالًا عمومًا. أو -بشكل أكثر واقعية- سيكون وجوده حائلًا دون وجود طفل آخر يمكنه أن يعيش حياة أكثر سعادة، أو يجعل العالم أكثر سعادة عمومًا.

هنا -وبتلك الطريقة- مع هذه المحاسبة النفعية المخزية، يقدم المؤيدون للإبقاء على حياة الجنين أقوى ما لديهم من دفاع. إذا كان الإجهاض غير قانوني، فسيوجد بعض الأشخاص الإضافيين. في بعض الحالات سيؤدي وجودهم إلى خسارة صافية في السعادة. لكن عمومًا، من الصعب الادعاء

بأي درجة من الثقة بأن الأشخاص الإضافيين الذين نشأوا عن طريق تحريم الإجهاض سيكونون، عمومًا، غير سعداء أو أنهم سيجعلون العالم أقل سعادة. هذا بالطبع سؤال تجريبي معقد. الكثير يعتمد على توافر بيوت جيدة للتبني. إلى الحد الذي تتوفر فيه هذه البيوت، من الصعب القول إن الأجنة/الأطفال المعنيين سيكون من الأفضل التخلص منهم بالإجهاض، أو أن العالم سيكون أفضل حالًا إذا تم إجهاضهم.

إلى أين سيقودنا هذا؟ تبدو رؤيتي غير الرسمية على النحو التالي: من ناحية، من شأن الإجهاض المحظور أن يسحب شبكة أمان مهمة من تحت أقدام ملايين الأشخاص، ويتسبب في سعي بعض الأثرياء إلى عمليات إجهاض بتكلفة هائلة، وفي بحث بعض النساء والفتيات اليائسات عن عمل إجهاض غير قانوني وسط خطر فظيع. كذلك من شأن حظر الإجهاض أن يعطل خطط حياة الكثير من الناس، مما يتسبب في إنجاب أطفال في وقت لا يكون فيه الآباء مستعدين لهم بعد، أو لا يرغبون في إنجاب أطفال على الإطلاق. إنها لتكاليف باهظة على جميع المستويات. من ناحية أخرى، من شأن حظر الإجهاض أن يمنح الحياة لكثير من الناس الذين لم يكونوا ليعيشوها لو حدث الإجهاض. واعتمادًا على توافر منازل جيدة للتبني، من بين أشياء أخرى، من المحتمل أن يكون وجودهم أمرًا جيدًا. أين نحن الآن من كل **ذلك**؟ هل وصلنا إلى طريق مسدود مرة أخرى؟

لا أعتقد ذلك. الحجة النفعية المؤيدة للإبقاء على حياة الجنين والمنقذة للحياة تعد فكرة جيدة. المشكلة هي أنها جيدة **أكثر من اللازم**. قد تتذكر من خلال مناقشتنا السابقة أن الأرواح تضيع لا بسبب تقييد الإجهاض فحسب، بل أيضًا من تقييد وسائل منع الحمل والامتناع عن ممارسة الجنس. إذا كنا نعارض الإجهاض لأنه يحرم الناس من وجودهم، إذن فعلينا أن نعارض وسائل منع الحمل والامتناع عن ممارسة الجنس أيضًا؛ لأن كل هذه الممارسات لها نفس التأثير. ومع ذلك فهذه حجة لا يريد أي من المؤيدين للحياة تقريبًا تقديمها.

هذه الحجة المؤيدة بشدة للحياة هي -في الواقع- مماثلة للحجة النفعية لصالح الإيثار المفرط، أو تحويل أنفسنا إلى مضخات سعادة. تتمثل إحدى طرق ضخ السعادة في تخصيص الموارد بشكل أكثر كفاءة، ومساعدة من لا يملك على حساب من يملك. لكن يظل هناك طريقة أخرى تتمثل في ضخ المزيد من الناس السعداء (بل الأفضل أن نربي نفعيين صغارًا سعداء على استعداد للعمل بجدٍّ من أجل سعادة الآخرين). لا يعني هذا

أن هذه الحجة ليست منطقية. بل أنها بالأحرى وببساطة شيء مبالغ فيه لا يمكن أن نطلبه من أناس غير بطوليين. لو كنت إلهًا أختار بين نوعين يمكنني خلقهما -نوع يمكنه خلق أكبر عدد ممكن من الأعضاء السعداء، والآخر يعوقه عن ذلك- فسأختار بالطبع السعادة الأكبر لو تساوت كل الأمور الأخرى. أعتقد أن مقاومتنا لصنع المزيد من السعداء ليست مقاومة أخلاقية. بل إننا بالأحرى، ككائنات بشرية، منخرطون في مؤامرة ضد أقل الناس تمثيلًا، أغلبية من غير الممثلين تمثيلًا حقيقيًا، في الواقع: الجماهير الافتراضية التي لا حول لها ولا قوة، ممن لا تتاح لهم الفرصة أبدًا، والفضل لخياراتنا الأنانية، حتى للاحتجاج على عدم وجودهم.

أوه حسنًا. هذا أمر مؤسف للغاية بالنسبة لهؤلاء. على أية حال، لا يمكننا أن نأخذ الحجة النفعية لمؤيدي الحق في الحياة وإنقاذ الحياة من الإجهاض على محمل الجد. لكن الحجج النفعية لمؤيدي الحق في الاختيار ليست هي الأخرى جيدة جدًا. يمكن أن تكون جيدة فحسب. فتعطيل حياة الناس الجنسية، وتعطيل خطط حياتهم، وإجبارهم على البحث عن عمليات إجهاض دولية أو غير قانونية، كلها أمور سيئة للغاية من شأنها أن تجعل حياة الكثير منا أسوأ بكثير، وفي بعض الحالات تقصر العمر. لهذا أعتقد، في نهاية المطاف، أن البراغماتيين العميقين يفترض أن يكونوا من مؤيدي الحق في الاختيار. وأنا هنا لا أناشد «الحقوق»، لمجرد الاعتبار الواقعي في العواقب.

إذا كنت من المؤيدين الصادقين للحق في الحياة، ومستعدًا ألا تتلاعب بخدعة «الحقوق»، فلديك خياران. أولًا، يمكنك أن تكون صريحًا فيما يتعلق بمعتقداتك الميتافيزيقية القَبلية وتصر -دون مواربة- على أن بقية العالم يعيشون بها. لكن إذا فعلت ذلك، فتوقَّع من خصومك المؤيدين للحق في الاختيار أن يسألوا أسئلة مثل هذه: «هل يضع الله الروح عند اتصال رأس الحيوان المنوي بالمنطقة الشفافة في البويضة؟ أو هل يحدث تشكل الروح عند اختراق الحيوان المنوي لغشاء الخلية؟ هل يكفي إدخال كل المادة الوراثية للحيوانات المنوية إلى خلية البويضة؟ أم أن الله ينتظر حتى تندمج طليعة نواة الذكر مع نظيرها الأنثوي؟ هل يندمجان طوال الوقت أم جزءًا من الوقت؟». عند هذه النقطة يتعين على المؤيدين أن يعترفوا بأنه ليس لديهم إجابات عن هذه الأسئلة قائمة على أدلة، فيما يصرون على الرغم من ذلك أن إجاباتهم المستندة إلى الدين هي ما يملي القانون على الأرض.

على النقيض من ذلك، لا يحتاج موقف مؤيدي الحق في الاختيار إلى

التأكيدات الميتافيزيقية غير المدعومة بدليل أو على الحجج التي لا يمكننا أخذها على محمل الجد عند تطبيقها باتساق. صحيح أن هؤلاء المؤيدين للاختيار لا زالوا يفتقرون إلى وجود نقطة مبدئية ينطلقون منها. لكن هذا قد يكون أمرًا حتميًا. مهما كان الأمر الذي يجعل الناس يستحقون الاعتبار الأخلاقي، فإن هذه الأشياء لا تظهر جميعها في لحظة سحرية واحدة. من دون لحظة سحرية نؤمن بها، يضطر مؤيدو الاختيار ببساطة إلى الانطلاق من قاعدة ما، مع الاعتراف بأن النقطة التي ينطلقون منها اعتباطية إلى حد ما. قد لا يكون هناك منطلق أفضل في التعامل مع الإجهاض مما نحن عليه الآن. لكن إذا كانت هناك حجج جيدة، تستند إلى عملة مشتركة، للانطلاق من قاعدة أو مبدأ آخر، يجب على البراغماتيين العميقين آنذاك الإصغاء.

في انتظار غودو[30]:

ربما وجدت هذا «الحل» النفعي البراغماتي لمشكلة الإجهاض غير مُرضٍ. في الواقع، لا يبدو الأمر كما لو أننا وجدنا الإجابة **الصائبة**. فاستنتاجنا الحدسي في إطار تأييد الحق في الاختيار لا يبدو انتصارًا، أكثر من كونه هدنة إلى حين، وإن كان ذلك بشروط محابية كثيرًا لطرف عن الآخر. وكونك غير راضٍ، فقد تسعى إلى تحقيق نصر أخلاقي حقيقي. قد تنتظر نظرية أفضل عن الإجهاض يمكن الدفاع عنها بعقلانية، وفي الوقت نفسه تشعرك أنك على صواب. والحقيقة أن هذا هو ما نريده متى انخرطنا في تحقيق أخلاقي. هل استسلمنا قبل الأوان؟

سيقول العديد من المفكرين الأخلاقيين: نعم. هناك العديد من اختصاصيي أخلاقيات علم البيولوجيا يحاولون القيام بما فشلت في فعله في الفقرات السابقة: تقديم حجج مُرضية غير نفعية حول الصواب والخطأ عندما يتعلق الأمر بالحياة والموت*. إلى جانب الإجهاض وأخلاقيات

(30) في انتظار غودو *Waiting For Godot* بالفرنسية *En attendant Godot* مسرحية كتبها الكاتب الأيرلندي صمويل بيكيت Samuel Beckett، تدور حول رجلين يدعيان فلاديمير واستراغون ينتظران شخصًا يدعى غودو. وقد أثارت هذه الشخصية الكثير من التحليل والجدل حول المعنى الباطن لأحداث المسرحية، وحازت على تقييم أهم عمل مسرحي في القرن العشرين باللغة الإنكليزية. وكان بيكيت قد ترجم النسخة الإنكليزية بنفسه بعد أن كان قد كتبها باللغة الفرنسية. وسمى العنوان الفرعي للنسخة الإنكليزية «تراجيديا مضحكة من فصلين *a tragicomedy in two acts*». كتبت النسخة الفرنسية ما بين 9 أكتوبر/تشرين الأول عام 1948 و29 يناير/كانون الثاني عام 1949. وكان افتتاح أول عرض في الخامس من يناير/كانون الثاني عام 1953 على مسرح بابلون Théâtre de Babylone في باريس من إخراج روجر بلين Roger Blin الذي قام أيضًا بدور بوزو. للمسرحية ترجمت إلى العربية أكثر من مرة ونشرتها دور عربية مختلفة، من بينها ترجمة بول شاؤول، منشورات الجمل، 2009 [المترجم].

البيولوجيا، كان الفلاسفة الأخلاقيون منشغلين في ابتكار نظريات أخلاقية متطورة تدّعي أنهم يقومون بعمل أفضل من مذهب النفعية القديم من طراز القرن التاسع عشر. هل كل هؤلاء يبحثون عن ضالتهم في المكان الخطأ؟ أعتقد ذلك. لكن هذا ما لا يمكنني إثباته، ولن أحاول. غير أنني في المقابل، أود في هذه الجزئية من الفصل أن أشرح لماذا أنا أقل تفاؤلًا من الآخرين بشأن الأمل في نظرية أخلاقية معقدة* (وإذا كنت لا تهتم بسبب عدم احتمال نجاح النظريات الأخلاقية المعقدة، فلا تتردد في تخطي هذه الجزئية).

كل ذلك يعود إلى أدمغتنا الأخلاقية ذات المعالجة المزدوجة. إذ إن ما نريده هو نظرية أخلاقية تستند إلى النظام اليدوي -نظرية صريحة يمكننا أن نكتبها بالكلمات- تعطي دائمًا (أو قدر المستطاع) الإجابات نفسها التي تعطيها إعداداتنا التلقائية. فإذا أخبرتنا الإعدادات التلقائية أنه من الخطأ قتل جنين في الأشهر الأخيرة من الحمل، ولا بأس بقتله في الأشهر الأولى منه، فنحن نريد نظرية أخلاقية تخبرنا أن هذا الحدس صحيح وتخبرنا أيضًا **سبب** صحته. إلى آخر ذلك. باختصار، نريد نظرية أخلاقية **تنظم وتبرر** ردود أفعالنا. بعبارات رولز، نريد إيجاد «توازن انعكاسي* reflective equilibrium»[31] تتطابق فيه نظريتنا الأخلاقية مع «أحكامنا المتروية»*.

لكن ردود أفعالنا لم تُصمّم لتكون منظمة، ولم تصمم بالضرورة لخدمة غايات أخلاقية حقيقية. فالإعدادات التلقائية ما هي إلا حدس إيعازي -خوارزميات فعالة تصل إلى الإجابات «الصحيحة» معظم الوقت، لكن ليس دائمًا. وقد وضعت «الصحيح» بين قوسي الاقتباس الملفتة لأن إعداداتنا التلقائية، حتى عند العمل حسب تصميمها، لا يجب أن تكون «صحيحة» بأي معنى أخلاقي حقيقي. فبعض ردود أفعالنا الانفعالية الجسدية قد تعكس ببساطة الحتمية البيولوجية لنشر جيناتنا، متسببة

(31) في كتابه نظرية العدالة يحاول رولز التوفيق والموازنة بين القناعات الحسية الأخلاقية التي يراها مرتكزًا ضروريًا لبناء تصور مشترك للعدالة داخل مجتمع معين، وبين البناء النظري. وهذا ما يدعوه التوازن الانعكاسي تبعًا لتقليد أنجلو ساكسوني يمتد من هنري سيدجويك الذي يحافظ رولز على نوع من الاستلهام التلقائي له عبر كل مساره الفلسفي على الرغم من نقده العام لتصوره النفعي. وانتهاءً بغودمان Goodman الذي سيظهر في **كتابه الواقع والخيال والتوقع** أن تبرير الاستدلال سواء في الاستقراء أم الاستنباط، يتحقق من خلال دفعهما إلى بلوغ توازن انعكاسي بين نتائج الاستدلال العام وبين ما نعده مقبولًا في الحالات الجزئية التي ينطلق عليها هذا الاستدلال. فبدلًا من أن نجعل المستوى الجزئي ينقص للمستوى العام أو العكس، ينبغي أن نعمل على خلق توازن بينهما، بحيث نعدل أحدهما بالآخر إلى غاية بلوغ نتيجة نهائية يبدو فيها الجزئي والعام في حالة توازن. وما يقصده رولز بمنهجية التوازن الانعكاسي هو الانطلاق مما يدعوه بالأحكام المتروية considered judgments من حيث هي معالم مؤقتة تعبر عن حدوسنا الأخلاقية غير الملتوية ولا المواربة والتي تمثل «أكثر الأسس الأخلاقية انسجامًا مع المجتمعات الديمقراطية». انظر نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مغاير، محمد هاشمي، دار توبقال، 2016 [المترجم].

-على سبيل المثال- في تفضيل أنفسنا وقبائلنا على الآخرين. مع وضع هذا في الاعتبار، قد نحاول أن نكون موضوعيين. فقبل تنظيم حدسنا الأخلاقي، قد نحاول أولًا التخلص من كل حدسنا المتحيز. إذا استخدمنا معرفتنا العلمية الذاتية لفضح الحدس المتحيز لدينا، فأين سينتهي بنا المطاف؟

أعتقد أننا سننتهي إلى شيء مثل النفعية. لماذا؟ أولًا، كما شرحنا في الفصل الثامن، فإن النفعية تبدو منطقية إلى حد كبير، لا بالنسبة لي ولك فحسب، بل لكل من لا يعاني خللًا عقليًا في استخدامه النظام البدوي. الاعتراض المقنع الحقيقي الوحيد على النفعية هو أنها تعطي الإجابات الحدسية الخاطئة في بعض الحالات، لا سيما الحالات الافتراضية. ففي الفصلين التاسع والعاشر فحصنا العديد من هذه الحالات وأصبحنا في شك من حدسنا الأخلاقي المضاد للنفعية. ويبدو أن هذا الحدس المضاد للنفعية حساس أيضًا للأمور غير ذات الصلة بالأخلاق، مثل التمييز بين دفع الرجل من فوق **الجسر** بيدنا وبين الضغط على مفتاح **التحويلة**. أتوقع أننا سنعثر على المزيد من هذا.

ثانيًا، أتساءل: ما الذي يعنيه أن يكون حدسنا الأخلاقي المضاد للنفعية حساسًا تجاه الأمور **ذات الصلة** بالأخلاق؟ أحد الاحتمالات هو أن أحكامنا الحدسية تعمل على تعزيز العواقب الحميدة: لدينا ردود فعل انفعالية جسدية سلبية على الأشياء التي تميل إلى التسبب في عواقب سيئة (مثل العنف) وردود فعل إيجابية على الأشياء التي تميل إلى فعل الخير (مثل مساعدة الناس). (بعبارة أخرى، إن حدوسنا الأخلاقية المتماسكة تمثل «نفعيي القاعدة rule utilitarians»)[32].

إذا كان هذا هو ما سنصل إليه، فإنه لا يعزز سوى قضية النفعية فحسب، مما يوحي بأن إعداداتنا التلقائية هي مجرد أدوات نفعية غير مكتملة. ماذا يعني إذن أن تكون إعداداتنا التلقائية حساسة للأشياء ذات الصلة بالأخلاق والتي لا تتعلق بإحداث عواقب حميدة؟ الفكرة الطبيعية

---

(32) Rule Utilitariansm نفعية القاعدة هي شكل من أشكال مذهب النفعية يقول إن الفعل صحيح ما دام يتسق مع قاعدة تؤدي إلى النفع الأكبر أو «إن صواب أو خطأ فعلٍ ما هو وظيفة صحة القاعدة التي تمثل مرجعية هذا الفعل، من أشهر الفلاسفة المؤسسين لهذه المدرسة النفعية ريتشارد براندت Richard Brandt، وبراد هوكر Brad Hooker. للمزيد من التوضيح: انظر: Garner, Richard T.; Bernard Rosen (1967). *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*. New York: Macmillan. p. 70، وكذلك: دلالات الفعل الأخلاقي عند ريتشارد بوكر براندت في ضوء الفلسفة النفعية المعاصرة، هبة الله السيد الشجاع، رسالة دكتوراة، جامعة المنصورة قسم الفلسفة، 2017، نسخة إلكترونية، على: http://srv4.eulc.edu.eg/eulc_v5/Libraries/Thesis/BrowseThesisPages.aspx?fn=PublicDrawThesis&BibID=12400599

[المترجم].

هنا تقول إن ردود أفعالنا الجسمية تتبع أشياء مثل الحقوق. على سبيل المثال، قد يعكس شعورنا بأنه من الخطأ دفع الرجل من فوق الجسر حقيقة أن دفعه ينتهك حقوقه. لكن كيف يمكن أن نعرف أن هذا صحيح دون وجود نظرية مستقلة غير نفعية للحقوق (نظرية مستمدة من البديهيات الأخلاقية المبرهنة ذاتيًا)؟ كيف يمكننا أن نعرف ما إذا كانت ردود الفعل الانفعالية الجسدية تتبع مسار حقوق الناس، أم أن «الحقوق» هي مجرد أشباح لردود الفعل الانفعالية الجسمية؟ كيف سيبدو الدفاع الكامل (غير النفعي) عن الحقوق؟

في مرحلة ما، كما أصبح واضحًا أمامك: لا تكون الأخلاق كما اعتقدت أجيال من الفلاسفة واللاهوتيين أنها عليه. الأخلاق ليست مجموعة من الحقائق المجردة القائمة بذاتها يمكننا الوصول إليها بطريقة أو بأخرى باستخدام عقولنا البشرية المحدودة. كذلك علم النفس الأخلاقي ليس شيئًا يتطفل من حين لآخر على العالم المجرد لفلسفة الأخلاق. فالفلسفة الأخلاقية هي صورة من صور علم النفس الأخلاقي. والفلسفات الأخلاقية، مجددًا، لا تمثل سوى القمم الظاهرة من جبال الجليد البيولوجية والسيكولوجية الأكبر والأعمق. بمجرد فهمك لهذا، تتغير كل نظرتك للأخلاق. الشكل والخلفية ينعكسان، فترى الفلسفات الأخلاقية المتنافسة ليست مجرد نقاط في مساحة فلسفية مجردة، بل منتجات يمكن التنبؤ بها بواسطة أدمغتنا ذات المعالجة المزدوجة.

هناك ثلاث مدارس فكرية رئيسة في الفلسفة الأخلاقية الغربية: النفعية/العواقبية (على عهدة بنثام ومِل)، وعلم الأخلاق (على عهدة كانط)، وأخلاقيات الفضيلة (على عهدة أرسطو). هذه المدارس الفكرية الثلاث هي في الأساس ثلاث طرق مختلفة للنظام اليدوي التي بواسطتها يعقلن الإعدادات التلقائية التي تجاوره في أدمغتنا. يمكننا استخدام التفكير بالنظام اليدوي **لوصف** إعداداتنا التلقائية بشكل صريح (أرسطو). ويمكننا استخدام التفكير بالنظام اليدوي **لتبرير** الإعدادات التلقائية (كانط). واستخدام التفكير بالنظام اليدوي لتجاوز قيود إعداداتنا التلقائية (بنثام ومِل). إذا وضعنا ذلك في الاعتبار، يمكننا أخذ جولة سيكولوجية سريعة في الفلسفة الأخلاقية الغربية.

ماذا يحدث إذا كنت الفيلسوف الرئيسي لقبيلة واحدة؟ داخل قبيلة المرء، هناك خلافات أخلاقية، لكنها أساسًا تدور حول **أنا** في مقابل **نحن**

(أو **أنا** مقابل **أنت**) -مأساة المشاع. كذلك داخل القبيلة الواحدة لا توجد خلافات أخلاقية محمومة، أي تصادمات بين **نحن وهم**؛ لأنه داخل القبيلة الواحدة لا يوجد سوى **نحن**. وبالتالي، بصفتك فيلسوفًا رئيسًا للقبيلة، فليس من وظيفتك حل التوترات بين الرؤى الأخلاقية المتنافسة. ليس من شأنك أن تتساءل عن الفطرة السليمة للقبيلة، بل مهمتك هي **تدوينها**، لتكون بمنزلة ذخيرة الحكمة القبلية المتراكمة. مهمتك هي أن تعكس ما تعرفه القبيلة بالفعل لكنك أحيانًا تنسى.

من بين فلاسفة الغرب، يعد أرسطو البطل الأكبر للفطرة السليمة*. فهو على عكس معلمه أفلاطون، لا يقدم أية أفكار أخلاقية جذرية. ولا يقدم صيغة معينة. فهو يرى، أن الإنسان الخيّر -أخلاقيًا، بل وعمومًا- هو من يُعنى بعمل توازن معقد قد يكون أفضل وصف له يتم على ضوء **الفضائل** والعادات الدائمة والمهارات التي تمكّن المرء من الازدهار. على سبيل المثال، يقول أرسطو ان المرء في مواجهة الخطر يجب ألا يكون **متسرعًا** ولا **جبانًا**. بل عليه بدلًا من هذا وذاك أن يكون شجاعًا، مظهرًا توازنًا فاضلًا بين النقائض الشريرة. فالفضائل المرتبطة بالحب والصداقة والعمل واللعب والصراع والقيادة وما إلى ذلك تتطلب ما يخصها من أفعال تحقق التوازن. بالنسبة لأرسطو، لا توجد حزمة واضحة من المبادئ التي تخبرنا بكيفية تحقيق توازن جيد. إنها مجرد مسألة ممارسة.

بوصفه أخلاقيًا (ethicist)، يعد أرسطو في الأساس فيلسوف قبيلة. اقرأ أرسطو وستعلم ما يعنيه أن تكون رجلًا أرستقراطيًا مقدونيًا-أثينيًا حكيمًا ومعتدلًا. ستعلم أيضًا أشياء حول كيفية أن تكون إنسانًا أفضل، لأن بعض الدروس الخاصة بالأرستقراطيين المقدونيين-الأثينيين القدامى تنطبق على نطاق أوسع. لكن أرسطو لن يساعدك على معرفة ما إذا كان الإجهاض خاطئًا، أو ما إذا كان ينبغي أن تعطي مزيدًا من أموالك للغرباء البعيدين، أو ما إذا كان ينبغي أن يكون لدى الدول المتقدمة أنظمة رعاية صحية بنظام الدفع الفردي. فلسفة أرسطو القائمة على الفضيلة، بما تملكه من نصح مخضرم، ليست مصممة ببساطة للإجابة على هذه الأنواع من الأسئلة. لا يمكن للمرء حل الخلافات القبلية من خلال الاستناد إلى الفضائل؛ لأن فضائل إحدى القبائل يمكن أن تكون شرورًا عند قبيلة أخرى -إن لم يكن بشكل عام، على الأقل عندما تختلف القبائل بين بعضها البعض.

لذا فإن الفضيلة الأرسطية صمدت وانتعشت بين الفلاسفة الأخلاقيين

المعاصرين*. لماذا؟ كان الأمل العظيم للتنوير هو أن يقوم الفلاسفة ببناء نظرية أخلاقية عالمية منهجية -أخلاق فوقية. لكن كما رأينا، إخفاق الفلاسفة في العثور على الأخلاق الفوقية **يشعرك** بأنك على صواب (لأن أدمغتنا ذات المعالجة المزدوجة تجعل ذلك مستحيلًا). وفي مواجهة هذا الإخفاق، هناك خيار واحد يتمثل في الاستمرار في المحاولة (انظر ما سبق). وهناك خيار آخر يتمثل في اليأس أو التخلي -لا عن العثور على أخلاق فوقية، بل عن العثور على أخلاق فوقية تشعرك بأنك على صواب (اقتراحي). والخيار الثالث هو مجرد التخلي بالكامل عن مشروع التنوير، لنقول إن الأخلاق معقدة، ولا يمكن تدوينها في أي مجموعة من المبادئ الواضحة، وإن أفضل ما يمكن القيام به هو صقل الأحاسيس الأخلاقية للمرء بالممارسة، ونمذجة الذات على قالب الآخرين الذين يبدو أنهم يحسنون صنعًا. عندما يواجه الأرسطيون المعاصرون شرك القيم الإنسانية، فإنهم ببساطة سيباركون هذه الفوضى.

باختصار، يقوم أرسطو ومن شابهه بعمل رائع في وصف ما يعنيه أن تكون عضوًا جيدًا في قبيلة معينة، مع بعض الدروس لأفراد جميع القبائل. لكن عندما يتعلق الأمر بالمشكلات الأخلاقية الحديثة التي يحددها الخلاف بين القبائل، لا يكون لدى الأرسطيين الكثير ليقدموه؛ لأن الفضيلة في هذه القبيلة شر في قبيلة أخرى (هناك طريقة أخرى للتخلي عن مشروع التنوير وهي أن تكون «نسبيًّا» أو «عدميًّا»، أي -بدلًا من تبني الفطرة السليمة لقبيلة بعينها- تمارس التشويش طوال الوقت منكرًا أن أي قبيلة تستطيع وضع الأمور في نصابها الصحيح).

إذا كنت أكثر طموحًا من أرسطو (أو «النسبيين» المحدثين)، يمكنك استخدام نظامك اليدوي لا لوصف أخلاق قبيلتك فحسب، بل **لتبريرها** أيضًا. يمكنك محاولة إثبات أن مبادئك الأخلاقية القبلية صحيحة عالميًا، مثل النظريات الرياضية. ليدخل إيمانويل كانط.

يحاول علماء الرياضيات إثبات البراهين، لكنهم لا يحاولون إثبات أي براهين في المطلق. يأخذون عبارات رياضية مثيرة للاهتمام تبدو صحيحة أو ربما حقيقية، ويحاولون استخلاص تلك العبارات من المبادئ الأولى، من البديهيات. في هذا، نجح علماء الرياضيات بشكل كبير، من برهنة فيثاغورس إلى برهان أندرو ويلز Andrew Wiles على مبرهنة فيرما الأخيرة Fermat's Last Theorem. فلماذا لا يسري هذا على الأخلاق؟

لماذا لا يستطيع الفلاسفة استنباط حقائق أخلاقية مثيرة للاهتمام من المبادئ الأولى؟

كان هذا الأمل الذي ساور كانط، مثلما ساور الكثير من الفلاسفة الطموحين منذ ذلك الحين. نيتشه، مجددًا، أطلق على هذا الأمل «مزحة سرية» لروح كانط، وهذا الطموح لإثبات أن أخلاقيات قبيلته على صواب. لكن هل هذا محرج لكانط؟ ليس من الخزي على علماء الرياضيات أن يحاولوا إثبات الأشياء التي تبدو صحيحة لهم. لماذا، إذن، تعد هذه مزحة سرية وليس طموحًا نبيلًا؟

مشكلة كانط لا تتعلق كثيرًا بطموحه بقدر ما تتعلق بعدم استعداده للاعتراف بالإخفاق. نجح علماء الرياضيات في حل الخلافات الرياضية التي لا تعد ولا تحصى من خلال البراهين، لكن لم يكن هناك خلاف أخلاقي واحد تم حله قط ببرهان من المبادئ الأولية. كانط يريد بشدة أن يثبت أن آراءه الأخلاقية صحيحة، وأنه لا يرى عيوبًا في حججه. بعبارة أخرى، يعبُر كانط الخط الفاصل من **التفكير المنطقي** إلى محاولة **العقلنة**، وهذا هو السبب في قهقهة نيتشه.

من السهل أن نرى أن حجج كانط لا تنجح عندما نكون غير متعاطفين مع استنتاجاته. لنأخذ على سبيل المثال حجة أن العادة السرية خاطئة لأنها تنطوي على استخدام جسم الشخص كوسيلة (حقًّا؟ هل من الخطأ أيضًا أن يقوم أحد بتدليك ذراعه، لمجرد أنه شعور جيد؟). لا تعتبر حجة كانط ضد الاستمناء أفضل عمل له، لكن حججه الأكثر شهرة لا تُحقّق، بقدر ما أستطيع أن أقول، أي تحسن. على سبيل المثال، يجادل كانط كما هو معروف جيدًا بأن الكذب والحنث بالوعد والسرقة والقتل كلها أمور خاطئة لأن «مبادئ» مثل الكذب والحنث بالوعد والسرقة والقتل لا يمكن «تعميمها»*: فإذا كان كذب الجميع (أو خرق الوعود) سيقوّض تقليد قول الحقيقة (أو حفظ الوعود)، فسيكون من المستحيل الكذب أو نقض الوعد. وبالمثل، إذا سرق الجميع، فانتهى مبدأ الملكية الشخصية، فسيكون من المستحيل السرقة. وإذا قتل الناس بعضهم البعض، فلن يتبقى أحد للقتل.

هذه الحجج ذكية للغاية، لكنها لا ترق إلى مستوى البرهان؛ لسبب واحد: أنها لا تتعقب، سواء بشكل منطقي أم حدسي، فكرة أن أي فعل يجب اعتباره خاطئًا إذا كان لا يمكن تعميمه بالمعنى الكانطي. لنأخذ، على

سبيل المثال، كونك تتبع صيحات الموضة: في حالة ما إذا كان الجميع يفعل ذلك، فلن يكون هناك من يتميز بهذه الصفة. ومن ثم يصبح اتباع صيحات الموضة أمرًا منتهيًا لأن الجميع سواء. ومع ذلك لا نعتقد أن كونك تتبع صيحات الموضة أمر غير أخلاقي. وبالمثل هناك سلوكيات سيئة، مثل ضرب الناس، لا تقوض نفسها: لا يوجد سبب يمنعنا من ضرب بعضنا البعض حتى نهاية الزمان. سيكون هذا سيئًا، لكنه لن يكون مستحيلًا، وحجة كانط تفترض المستحيل*.

يدرك الكانطيون جيدًا عيوب حججه، ولديهم ردودهم، لكننا على الأقل يمكننا قول هذا: بعد ما يقرب من قرنين ونصف، لم يتمكّن أحد من تحويل حجج كانط المعيبة إلى أدلة أخلاقية سديدة، وهذا لا يرجع للتقاعس أو عدم بذل جهد. كذلك لم يتمكن أحد من إثبات صحة أي ادعاءات أخلاقية جوهرية حقيقية. أعني، مجددًا، أنه لم يتم حل أي خلاف أخلاقي على الإطلاق عن طريق الحجة والبينة. بالطبع حاول الكثير من الناس الأذكياء للغاية، وأشهرهم جون رولز، الذي حاول في كتابه **نظرية في العدالة** *A Theory of Justice*، إظهار أن المرء، في ضوء بعض الافتراضات البسيطة، يمكنه أن يستخلص نوعًا من النظرية السياسية الليبرالية التي يفضلها وتتضمن أبعاد المساواة. لا أعرف ما إذا كان أي شخص يعتقد أن حجة رولز تعتبر دليلًا جيدًا على استنتاجاته، لكن كثيرًا من الناس يعتقدون أن رولز يقدم حجة جيدة لفلسفة أخلاقية وسياسية غير نفعية. أنا شخصيًّا متشكك. في واقع الأمر، أعتقد أن حجة رولز المحورية في كتابه **نظرية في العدالة**، مثل كانط من قبله، هي في الأساس نوع من العقلنة***.

يمكننا وصف الإعدادات التلقائية القبائلية عند (أرسطو)، ومحاولة إثبات أنها صحيحة مع (كانط). ومع ذلك، فإن أيًا من هذه المقاربات الفلسفية لا يفعل الكثير لحل مشكلاتنا الأخلاقية الحديثة؛ لأن الحدس القبلي لدينا هو الذي يسبب المتاعب في المقام الأول. إذن، الطريق الوحيد للمضي قدمًا هو تجاوز حدود الإعدادات التلقائية لدينا من خلال تحويل المشكلة (بالكامل تقريبًا) إلى النظام اليدوي. بدلًا من الوثوق بمشاعرنا الأخلاقية القبلية، أو عقلنتها، يمكننا بدلًا من ذلك السعي للتوصل إلى اتفاق بشأن القيم المشتركة، باستخدام نظام يقوم على العملة المشتركة.

ربما أرسطو، أو شخص مثله، هو المحق. ربما هناك مجموعة واحدة من الفضائل الأخلاقية التي يجب أن نتطلع إليها جميعًا. أو ربما كانط،

أو شخص مثله، محق: ربما توجد نظرية أخلاقية حقيقية تنتظر البرهنة عليها استنادًا إلى المبادئ الأولية. أو ربما، بشكل أكثر تواضعًا، يمكننا تنظيم شرك القيم الإنسانية وتحويله إلى شيء أكثر تماسكًا، أقصد نظرية أخلاقية متطورة تجسد بشكل أفضل إحساسنا بالصواب والخطأ. ربما. لكن بينما ننتظر غودو، فإنني أوصي بنهج أكثر براغماتية: علينا أن نحاول ببساطة أن نجعل العالم سعيدًا قدر الإمكان. هذه الفلسفة لا تمنحنا كل ما نريد، لكنها في الوقت الحالي، أفضل ما يمكن أن يفعله الرعاة المعاصرون.

لماذا أنا ليبرالي، وماذا يقتضي مني أن أغير رأيي؟

أنا أستاذ جامعي. أعيش في كمبريدج، ولاية ماساتشوستس. تخمين أنني ليبرالي لا يتطلب تنقيبًا سوسيولوجيًا (أقصد بعبارة «ليبرالي» المعنى الأمريكي: يسار الوسط، وأقل كرهًا للحكومة النشطة من الليبرتاريين libertarians[33]، وبعض «الليبراليين الكلاسيكيين»). ليبرالية يمكن التنبؤ بها بدرجة كافية، لكن هل لها ما يبررها؟ هل قبيلتي الليبرالية مجرد واحدة ضمن قبائل أخرى، بانفعالاتها المستحثة جسديًا وعقلنتها للأمور التي تدربت عليها جيدًا؟

نعم، إلى حد ما. كما رأينا في مناقشتنا للإجهاض، فإن الليبراليين لهم حصتهم من التأكيدات التي لا أساس لها من الصحة والحجج غير المتماسكة. لكن القبيلة الليبرالية ليست، في رأيي، مجرد قبيلة مثل غيرها. يوجد في العالم العديد من القبائل القبائلية التقليدية، أشخاص لهم تاريخ مشترك، مرتبطون معًا بمجموعة «أسماء الأعلام» [رموز خاصة -م] (آلهة، قادة، نصوص، أماكن مقدسة، إلخ). ومع ذلك توجد اليوم قبيلتان فوقيتان عالميتان -قبائل ما بعد القبائلية- مرتبطة ببعضها البعض ليس بالتاريخ المشترك، ولا بالرموز الخاصة، بل بمجموعة من المثل العليا

(33) يسمون أحيانًا «منهب مؤيدي مبادئ الحرية»، وهو منهب سياسي فلسفي من أولوياته الحفاظ على الحرية الفردية، ويدعو إلى التحرر وإزالة القيود المفروضة على الفرد من قبل الدولة والمجتمع كالعادات والتقاليد وتقليص حجمها قدر المستطاع. يؤمن الليبرتاريون بأن الفرد يملك نفسه تمامًا، وبالتالي فإن لديه الحرية في التصرف فيها وفي ممتلكاته وفي عقائده كما يشاء شرط ألا يكون في هذه التصرفات تعدٍ على حريات الآخرين وممتلكاتهم. وفقًا لموقع منبر الحرية، المدعوم من قبل مؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية فإن الليبرتاريين «يعارضون معظم أو كلّ الممارسات الحكومية، حتى ولو كانت مؤيدة بأغلبية ديمقراطية. كما يعتقدون أنه إذا كان الأفراد لا يمارسون الإكراه ضد الآخرين، فإنه يتعين على الحكومة أن تتركهم في طمأنينة وسلامة». كما يعارض الليبرتاريون «تدخّل الحكومة في الاقتصاد، وبعضهم يعارض «كافة أنواع الضرائب» إلا أن معظمهم يؤيدون فقط ما يكفي من الضرائب التي يعتقدون بأنها ضرورية لحماية حرية الفرد. للمزيد راجع المصطلح الإنجليزي على موقع ويكيبيديا [المترجم].

المجردة. إحداهما هي قبلتي الليبرالية. لم أكن دائمًا ليبراليًا*، ومن المحتمل أن لا أكون كذلك في يوم ما. أنا ليبرالي لأني أعتقد أنه في العالم الحقيقي، تميل سياسات قبيلتي إلى جعل العالم أكثر سعادة. لكنني لست ليبراليًا بالنسبة لي. أنا براغماتي عميق في المقام الأول، وليبرالي في المقام الثاني. يمكنك، إذا استخدمت براهين ملائمة، مناقشتي من منطلق ليبراليتي.

إن فهم سبب كون القبيلة الليبرالية متميزة، سيساعد على مقارنة فهمي للأخلاق والسياسة مع فهم جوناثان هايدت*، الذي ناقشنا عمله في هذا الكتاب، وكان له تأثير كبير على تفكيري الخاص. لقد اتفقت أنا وهايدت على الصورة التطورية والسيكولوجية العامة للأخلاق المقدمة في الفصول الأول والثاني والثالث. والفِكَر الرئيسية هي كما يلي:

الأخلاق هي مجموعة من القدرات النفسية صممت بفعل التطور البيولوجي والثقافي لتعزيز التعاون (الفصل الأول).

على المستوى النفسي، يتم تطبيق الأخلاق في المقام الأول من خلال الحدس الأخلاقي الانفعالي، وردود الفعل الجسمية الداخلية التي تجعلنا نقدر مصالح (بعض) الآخرين وتشجيع الآخرين على فعل الشيء نفسه (الفصل الثاني).

الجماعات البشرية المختلفة لها حدس أخلاقي مختلف، وهذا مصدر صراع كبير. تنشأ النزاعات في جزء منها بسبب تأكيد الجماعات المختلفة على قيم مختلفة، وفي جزء آخر بسبب التحيز للذات، بما في ذلك التحيز اللاواعي. عندما يختلف الناس، يستخدمون طاقات أذهانهم لعقلنة أحكامهم الحدسية (الفصل الثالث).

بالإضافة إلى هذه الأوصاف العلمية، أتفق أنا وهايدت على وصفة معيارية واحدة على الأقل. هذه الوصفة هي الرسالة المركزية لكتاب هايدت الرائع **العقل الصالح** *The Righteous Mind*، الذي ألخّصه على النحو التالي:

للمواظبة على الأفضل، يجب أن نكون أقل ثقة في أننا على صواب. يجب أن ندرك أن جميعنا تقريبًا خيرون، وأن صراعاتنا تنشأ عن انتمائنا إلى جماعات ثقافية مختلفة ذات حدس أخلاقي مختلف. نحن جيدون للغاية في فهم العقلنة الأخلاقية لخصومنا، لكننا بحاجة إلى القيام بجهد أفضل في رؤية ما نمارسه نحن من عقلنة. وبشكل أكثر تحديدًا، يجب على الليبراليين والمحافظين أن يحاولوا فهم بعضهم البعض، وأن يكونوا أقل نفاقًا، وأكثر انفتاحًا على التوافق.

هذه هي الدروس المهمة. لكن لسوء الحظ، لم تصل بنا إلى أبعد من ذلك. فأن نكون أكثر انفتاحًا وأقل اعتدادًا بأننا على صواب يُفترض أن يسهل حل المشكلات الأخلاقية، لكنه ليس بحد ذاته حلًا.

يتعلق أول خلاف مهم لي مع هايدت بدور منطق تفكير النظام اليدوي في علم النفس الأخلاقي. إذ أعتقد أن التفكير بواسطة النظام اليدوي لعب دورًا مهمًا في الحياة الأخلاقية، أي أنه، مجددًا، بوصلتنا الأخلاقية الثانية. هايدت لا يتفق مع ذلك. إنه يعتقد أن التفكير الأخلاقي المنطقي يلعب دورًا بسيطًا في الحياة الأخلاقية، وهو استنتاج تم التعبير عنه بدقّة بعنوان ورقته الشهيرة «الكلب الانفعالي وذيله العقلاني The Emotional Dog and its Rational Tail» (يجب تسجيل أن هايدت لا يقبل هذا التوصيف لوجهة نظره**). سنعود إلى موضوع التفكير الأخلاقي المنطقي بعد قليل. أما الآن فدعونا نفكر في سبب أن الحد من النفاق والرياء غير كافٍ لحل مشكلاتنا الأخلاقية (وهي نتيجة يوافق عليها هايدت).

للنظر مرة أخرى في مشكلة الإجهاض، يقول بعض الليبراليين إن المؤيدين لحق الإبقاء على حياة الجنين هم من كارهي النساء الذين يريدون السيطرة على جسد المرأة. ويعتقد بعض المحافظين الاجتماعيين* أن المؤيدين للحق في الاختيار هم عدميون أخلاقيون غير مسؤولين يفتقرون إلى احترام الحياة الإنسانية، ويشكلون جزءًا من «ثقافة الموت». بالنسبة لمثل هؤلاء الأخلاقيين القبليين المتنافرين -وجميعهم مبتذلون جدًّا- فإن فرضية هايدت محققة بشكل دقيق. لكن ماذا بعد؟ لنفترض أنك ليبرالي، لكنك ليبرالي ناضج. أنت تدرك أن المؤيدين للحق في الحياة مدفوعون بقلق أخلاقي حقيقي، وأنهم ليسوا أشرارًا ولا مجانين. هل يجب أن توافق الآن، بروح التوافق، على فرض قيود إضافية على الإجهاض؟ وبالمثل، هل يجب على الليبراليين الناضجين، بروح التوافق، أن يؤيدوا المزيد من الحقوق المدنية للمثليين، لكن ليس كل الحقوق المدنية؟ هل ينبغي لليبراليين متفتحين أن يناضلوا من أجل قوانين بيئية متقدمة لكنها ليست قوية بدرجة تكفي لدرء ظاهرة الاحتباس الحراري؟ بطبيعة الحال يواجه المحافظون الاجتماعيون الناضجون أسئلة موازية: هل يجب أن يكونوا «عقلانيين» وأن يخفضوا معارضتهم لعمليات الإجهاض في المراحل المبكرة من الحمل، رغم أنهم يعتقدون أنها جريمة قتل؟

الأمر الأول هو الاعتراف بأن خصومك ليسوا أشرارًا. الثاني هو الإقرار

بأنهم خيّرون أو خيّرون بدرجة ما وأنهم ليسوا أكثر تبريرية في معتقداتهم وقيمهم مما تفعله أنت بشأن معتقداتك، شيء آخر تمامًا. يعد قبول فكرة أن تكون أقل اعتدادًا بأنك على صواب خطوة أولى مهمة، لكنها لا تجيب على كل الأسئلة المهمة: **ما الذي ينبغي أن نصدقه؟ وماذا يجب أن نفعل؟**

لدى هايدت نظرية أكثر تحديدًا حول سبب اختلاف الليبراليين والمحافظين. وفقًا لهذه النظرية، التي تسمى نظرية الأسس الأخلاقية (Moral Foundations)، أفرغ الليبراليون الحساسية الأخلاقية من محتواها*. يحدد هايدت ستة «أسس أخلاقية» يمكن وصفها بعبارات إيجابية أو سلبية: العناية/الأذى، النزاهة/الغش، الولاء/الخيانة، السلطة/التخريب، التقديس/التدنيس. وقد أضيف ثنائي مؤخرًا هو الحرية/القمع. كل مؤسسة لديها مجموعة مماثلة من الانفعالات الأخلاقية. على سبيل المثال، ترتبط قيمة العناية بمشاعر الرحمة. ترتبط قيمة التقديس بمشاعر الرهبة (ممّن نقدسه) والاشمئزاز (ممّن ندنسه، على عكس التقديس). ويقارن هايدت هذه النزعات الأخلاقية الانفعالية بمستقبلات التذوق الكيميائية الخمس على اللسان. فكما أن ألسنتنا لها مستقبلات تميز الأطعمة الحلوة والمالحة والحامضة والمرة واللذيذة، فإن عقولنا الأخلاقية لديها ست مستقبلات أخلاقية متميزة، وقدرات على الاستجابة الانفعالية للأفعال والأحداث المتعلقة بالأسس الأخلاقية الستة. على سبيل المثال، يشغل الطفل المصاب مستقبلات العناية/الأذى في عقله الأخلاقي، مما ينتج عنه مشاعر التعاطف. من الأهمية بمكان أن لكل من الجماعات الثقافية المختلفة (القبائل في لغتي) ألسنة تذوق أخلاقية مختلفة تؤكد على اختلاف الأذواق الأخلاقية. والليبراليون، حسب هايدت، لديهم ألسنة سيئة للغاية. يمكنهم بسهولة «تذوق» العناية والإنصاف والحرية، لكن بالكاد يمكنهم تذوق الولاء والإقناع والقداسة.

لديّ شكوكي الخاصة حول هذه النظرية المكونة من ستة أجزاء، لكن هناك جانبًا مهمًا لنظرية هايدت التي تبدو على صواب وتدعمها الأدلة**: بعض القيم الأخلاقية يتقاسمها الليبراليون والمحافظون بالتساوي بطريقة أوَ بأخرى، وهذا ما لا يحدث مع قيم أخرى. وفي هذا يسأل هايدت المشاركين في الاستبيان: هل تلصق إبرة معقمة تحت الجلد في ذراع الطفل من أجل الحصول على المال (العناية/الأذى)؟ هل تقبل تليفزيونًا مسروقًا كهدية (النزاهة/ الغش)؟ تأتي إجابة كل من المحافظين والليبراليين على حدة

بالنفي على مثل هذه الأسئلة*. أما فيما يتعلق بالأسئلة التالية، فيحدث اختلاف في إجاباتهم: هل يمكن أن تنتقد بلدك تحت اسم مجهول كمتصل في برنامج إذاعي أجنبي (الولاء/الخيانة)؟ هل تصفع والدك (بإذنه) كجزء من مسرحية هزلية (السلطة/التخريب)؟ هل ستحضر مسرحية طليعية قصيرة يتصرف فيها الممثلون مثل الحيوانات، ويتجولون عراة ويهمهشون مثل الشمبانزي (تقديس/ تدنيس)؟ من المرجح أن تأتي إجابة المحافظين الاجتماعيين بالنفي أكثر من الليبراليين أو (النفي القاطع!!!). لماذا؟

إجابة هايدت، مجددًا، هي أن الليبراليين قد أفقروا ألسنتهم الأخلاقية (أي حسهم للتذوق -م)، مع إضعاف نصف مستقبلاتهم الأخلاقية بشدة. كيف حدث هذا؟ المذنبون، حسب هايدت، هم فلاسفة أخلاقيون غربيون وغيرهم من أبناء التنوير. لقد قرر الأشخاص الأذكياء للغاية الذين لديهم ميول توحدية، وأبرزهم بنثام وكانط*، أن تجنب الأذى والتحلي بالإنصاف هما فقط ما يهمك. هذه الفِكَر تم اكتشافها، قبل نشأة سلالة ثقافية جديدة بفترة طويلة: الليبرالية الغربية الحديثة (المتعلمة، الصناعية، الغنية، الديمقراطية) واختصارها بالإنكليزية WEIRD*، مع لسان تذوقها الأخلاقي المفعم بالحيوية. كما تنبأت نظرية هايدت، فإن المحافظين الاجتماعيين (مع تبديل جميع مستقبلات التذوق الأخلاقي الست) يقومون بعمل أفضل متمثلًا في التنبؤ بما سيقوله الليبراليون ردًا على الأسئلة الأخلاقية بدلًا من العكس*.

إذن، ما الذي يجب أن نصنعه بأذواق الليبراليين الأخلاقية فقيرة الحس؟ هل هذا عيب يحتاج الليبراليون إلى تصحيحه؟ في بعض النواحي، نعم. إذا كنت عالمًا اجتماعيًا ليبراليًا، فإن لسانك المفقر يضعك في وضع غير مميز. وإذا كنت تعتقد أن الأخلاق تتعلق فقط بتجنب الأذى والتحلي بالإنصاف، فمن المحتمل أن تفقد -وتسيء فهم- الكثير من السلوك البشري. وبالمثل، إذا كنت ناشطًا سياسيًا يحاول التأثير على الناخبين المترددين، فستفقد الأصوات إذا كانت دعايتك تتعامل مع واحد فقط من مستقبلات التذوق بينما إعلانات خصومك تتوجه إليها جميعًا. أخيرًا، كما ذكرنا سابقًا، إذا كنت ليبراليًا يريد فهم المحافظين، من المفيد أن تعرف أن لديهم أذواقًا أخلاقية أوسع. لكن لا شيء من هذا يجيب على السؤال الأكثر أهمية: **هل الليبراليون معطوبون أخلاقيًا؟** أعتقد أن الجواب هو لا. العكس تمامًا، في الحقيقة.

لدي وجهة نظر مختلفة عن التاريخ الأخلاقي الحديث، كما يتضح من

الحكاية الرمزية عن المراعي الجديدة: العالم الحديث عبارة عن حشد من القبائل المختلفة لكل منها قيم وتقاليد أخلاقية خاصة. كتب الفلاسفة العظماء في عصر التنوير في وقت كان فيه العالم ينكمش بسرعة، مما أجبرهم على التساؤل عما إذا كانت قوانينهم وتقاليدهم وإلههم (آلهتهم) أفضل مما لدى أي شخص آخر. لقد كتبوا في وقت وضعت فيه التكنولوجيا (على سبيل المثال، السفن) وما يترتب على ذلك من إنتاجية اقتصادية (مثل التجارة العالمية) الثروة والقوة في أيدي طبقة متعلمة صاعدة، مع وجود دوافع لمساءلة السلطات التقليدية للملك والكنيسة. أخيرًا، في هذا الوقت، كان العلم الطبيعي يجعل العالم مفهومًا من الناحية الدنيوية، ويكشف عن القوانين الطبيعية العالمية وينقض العقائد الدينية القديمة. تساءل الفلاسفة عما إذا كان من المحتمل أن يكون هناك أيضًا قوانين **أخلاقية** عالمية، تلك التي تنطبق، مثل قانون الجاذبية عند نيوتن، على أعضاء جميع القبائل، سواء كانوا يعرفون ذلك أم لا. وهكذا فإن فلاسفة التنوير لم يلقوا براعم التذوق الأخلاقي بشكل اعتباطي، بل كانوا يبحثون عن حقائق أخلاقية أعمق وأشمل ولسبب وجيه. كانوا يبحثون عن حقائق أخلاقية تتعدى تعاليم أي دين بعينه وتتخطى إرادة أي ملك دنيوي. كانوا يبحثون عما سميته فلسفة فوقية: فلسفة تشمل جميع القبائل، أو ما بعد قبائلية، لتحكم الحياة في المراعي الجديدة.

قد يقول المرء، كما يفعل هايدت، إن الليبراليين لديهم أذواق أخلاقية محدودة. لكن عندما يتعلق الأمر بالأسس الأخلاقية، قد يتحول الأقل إلى أكثر. الأذواق الأخلاقية لليبراليين، بدلًا من أن تكون ضيقة، قد تكون أكثر صقلًا.

بالنسبة للجزء الأكبر، ينتمي المحافظون الاجتماعيون الأمريكيون إلى قبيلة متميزة -قبيلة أمريكية أوروبية، بيضاء، مسيحية لا تزال بكل أسف قبائلية. وهم، في هذه القبيلة، يرفضون المعرفة المكتسبة من العلم* عندما تتعارض مع تعاليم قبليتهم. علاوة على ذلك، تعتبر هذه القبيلة أفرادها هم الأمريكيون «الحقيقيون»* (ضمنيًا إن لم يكن صراحة) وتعتبر السكان الذين يطعنون في معتقداتهم القبلية غزاة أجانب. وبحسب هايدت، فإن المحافظين الاجتماعيين الأمريكيين يولون أهمية أكبر لاحترام السلطة، وهذا صحيح إلى حد ما. يشعر المحافظون الاجتماعيون بأنهم أقل راحة وهم يصفعون آباءهم، حتى لو كان مزاحًا، وما إلى ذلك. لكنهم لا يحترمون السلطة بشكل **عام**. بل لديهم بالأحرى احترام كبير للسلطات المعترف بها

من **قبيلتهم** (بداية من الإله المسيحي إلى الزعماء الدينيين والسياسيين المختلفين إلى الآباء). كذلك لا يحترمون بشكل خاص باراك حسين أوباما، الذي طالما طعنوا في وضعه كأمريكي مولود في الولايات المتحدة، وبالتالي في اعتباره رئيسًا شرعيًّا، ويصرّون على تحديه. ونظريات المؤامرة تلك يفترض أن تؤول إلى اليمين المتطرف الهامشي، غير أنه وفقًا لاستطلاع أجرته سي بي إس ونيويورك تايمز CBS/New York Times عام 2011، يعتقد 45 في المئة من الجمهوريين* أن الرئيس أوباما قد كذب بشأن أصوله. وبالمثل فإنهم مقارنة بالديمقراطيين والمستقلين، لا يحترمون سلطة الأمم المتحدة إلا قليلًا*، وتقول غالبيتهم إنه لا ينبغي الوثوق بأمريكي مسلم يتمتع بمركز مرموق في حكومة الولايات المتحدة. بعبارة أخرى، إن احترام المحافظين الاجتماعيين للسلطة هو قبلي عميق، وكذلك اهتمامهم بالقداسة (إذا كان النبي محمد مقدسًا عندك، فلا يجب أن تكون في السلطة). وأخيرًا، وبأكثر شفافية ممكنة، فإن اهتمام المحافظين الاجتماعيين الأمريكيين بالولاء هو أيضًا قبلي. لا يعتقدون أن كل الأشخاص يجب أن يكون لديهم ولاء خاص لبلدانهم. إذا أراد الإيرانيون، على سبيل المثال، الاحتجاج ضد حكومتهم*، فيجب تشجيع ذلك.

باختصار، إن أفضل وصف للمحافظين الاجتماعيين الأمريكيين ليس أنهم الأشخاص الذين يولون قيمة خاصة للسلطة والقداسة والولاء، بل بوصفهم موالين للقبائل -موالين لسلطاتهم «القبلية» ودينهم وأنفسهم. هذا لا يجعلهم أشرارًا، بل يجعلهم ضيقي الأفق، قبليين. وهم في هذا يشبهون القبائل المحافظة اجتماعيًا الأخرى، من (طالبان) في أفغانستان إلى القوميين الأوروبيين. وبحسب هايدت، يفترض أن يكون الليبراليون أكثر انفتاحًا على التوافق مع المحافظين الاجتماعيين. وأنا أعترض. على المدى القصير، قد يكون الحل الوسط ضروريًا، لكن على المدى الطويل، لا ينبغي أن تكون استراتيجيتنا هي التسوية مع الأخلاقيين القبليين، بل إقناعهم بأن يكونوا أقل قبلية.

أنا لست محافظًا اجتماعيًا لأنني لا أعتقد أن القبلية، التي هي أساسًا أنانية على مستوى الجماعة، تخدم الصالح الأعم. وأعتقد أن الأدلة في صفي. إذا كان الليبراليون يضعفون النسيج الأخلاقي للمجتمع الأمريكي، فإن الأمم الليبرالية، مثل الدنمارك والنرويج والسويد، حيث لا يؤمن بالله سوى أقلية من المواطنين، يجب أن تهوي إلى الجحيم. لكنهم في

المقابل يتمتعون ضمن أمم أخرى بأدنى معدلات في الجريمة، والطلاب المتفوقين، وأعلى مستويات جودة الحياة والسعادة في العالم*. ووفقًا لـ هايدت، فإن السياسة الأمريكية تحتاج إلى التوازن بين قوتي اليانغ واليين* yang and yin[34] أي المحافظين والليبراليين. إذا كان الأمر كذلك، فهل ينطبق الدرس نفسه على الدول الإسكندنافية؟ هل يجب على الدنماركيين أن يستوردوا الأصوليين المسيحيين من الريف الأمريكي من أجل موازنة سياساتهم غير المتوازنة؟ هنا في «جمهورية كمبريدج الشعبية»، لا يوجد جمهوريون يشغلون مناصب بالانتخاب*، ومع ذلك تعد كمبريدج واحدة من البلديات القليلة في الولايات المتحدة التي تم تصنيفها في القمة AAA من قبل وكالات التصنيف الائتماني الرئيسة الثلاث.

هذا لا يعني أن الليبراليين ليس لديهم ما يتعلمونه من المحافظين الاجتماعيين. فهؤلاء الأخيرون، كما يشير هايدت، جيدون فعلًا في إسعاد بعضهم البعض. فهم جيران طيبون، أكثر استعدادًا من الليبراليين العاديين للاستثمار في مجتمعاتهم، بالوقت والمال. ويعرفون كيفية بناء رأس المال الاجتماعي، وإنشاء شبكات ومؤسسات اجتماعية تبني الثقة وتجعل العمل الجماعي ممكنًا. بمعنى آخر، المحافظون الاجتماعيون ناجحون في تجنب مأساة المشاع الأصلية. ومع ذلك، فهم سيئون للغاية في تجنب المأساة الحديثة، مأساة أخلاق الفطرة السليمة. وكوني ليبراليًا، قد ينتابني إعجاب برأس المال الاجتماعي المستثمر في كنيسة محلية متمنيًا أن يكون لدينا نحن الليبراليين أيضًا شبكات اجتماعية كثيفة وداعمة. لكن هذا مختلف تمامًا عن قبول تعاليم تلك الكنيسة بشأن الإجهاض، والمثلية الجنسية، وكيف نشأ العالم.

الموالون للقبائل ليسوا المحافظين وحدهم. لقد أصبح رعاة الشمال الفردانيون عالميين، ويشكلون القبائل الفوقية الأخرى في العالم. إنهم الليبراليون أيضًا، وكذلك معتنقو مبدأ السوق الحر و«ليبراليون كلاسيكيون»، يفضّلون خفض التدخل الحكومي في كلٍّ من القضايا الاجتماعية والاقتصادية إلى أدنى درجة. يريدون ضرائب أقل، وبرامج

(34) مصطلح اليانغ والين يعود إلى الصينيين القدماء، وقد استخدمه اليابانيون أيضًا، ولهاتين الكلمتين معنى كبير لدى أهالي شرق آسيا حتى يومنا هذا. فهما حسب الفلسفة الصينية تمثلان القوة الخاصة والمسيطرة على الحياة وتفسران نشأة الكون منذ الأزل وتوضحان أو تعبّران عن الازدواجية أو الثنائية في نظامنا الكوني. إذ إن لكل موجود ما يقابله، ولا يمكن لشيء أن يكون أو يحدث إلا وحدث ما يقابله مثل الليل والنهار والذكر والأنثى. لهذا فلا وجود للين إذا لم يتواجد اليانغ والعكس صحيح. للمزيد من المعلومات وتاريخ هذه الثنائية وفاعليتها الثقافية كرمز راجع للمصطلح بالإنجليزية على موسوعة ويكيبيديا [المترجم].

اجتماعية أقل، وضوابط أقل، وإعادة توزيع للثروة أقل. لكنهم أيضًا يريدون الحق في الإجهاض، والحق في تدخين الماريجوانا، والزواج ممن يريدونه. إن التحرريين (كما أسميهم) هم أقل الناس قبلية على الإطلاق، ويتجنبون الجماعية المعتدلة لنظرائهم الليبراليين المعاصرين.

فلماذا لا ينبغي أن يكون البراغماتي العميق ليبراليًا؟ إلى حد كبير ينبغي ذلك. بالنظر إلى جميع الخيارات السياسية، من رأسمالية السوق الحر المنفلت إلى الشيوعية، فإن الليبراليين مثلي هم أقرب إلى التحرريين اليوم من الشيوعيين في الأيام الخوالي (تطلعات اليمين لا تصمد في هذا الصدد). لقد ماتت الجماعية التامة لرعاة الجنوب، والسؤال اليوم ليس ما إذا كان يجب تأييد رأسمالية السوق الحر أم لا، بل ما إذا كان ينبغي إدارته من قِبل مؤسسات جماعية مثل تلك التي تعمل في مساعدة الفقراء، والتعليم العام المجاني، والتأمين الصحي الوطني، والضرائب التصاعدية.

فيما يتعلق ببعض التحرريين، فإن سياساتهم ببساطة تنطلق من فكرة الحقوق الأساسية: من **الخطأ** جدًا، كما يقولون، أن نأخذ أموال شخص حصل عليها بصعوبة لنمنحها لشخص آخر. ليس للحكومة الحق في أن تملي على الناس ما يجب أو لا يجب عليهم فعله. إلى آخر ذلك. وأنا أرفض هذا الرأي؛ لأسباب سبق ذكرها: لا يوجد لدينا طريقة سهلة ونهائية لمعرفة من لديه حقوق في ماذا. ففيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية، هذه الرؤية تفترض أيضًا أن العالم منصف: إذا كان تدخل الحكومة في السوق غير منصف، فيجب أن يكون ذلك لأن السوق هو نفسه منصف، أي يضم فائزين يستحقون كل مكاسبهم وخاسرين يستحقون ما وقع لهم. وأنا لا أعتقد أن العالم منصف. يبدأ كثير من الناس، ومن بينهم أنا، الحياة متمتعًا بمزايا هائلة عن الآخرين. وهناك من ينجح على الرغم من عدم تمتعهم بأي مزايا، وهذا لا يعني أن مصاعب تجرد المرء من المزايا لا تهم. يقول رون بول Ron Paul إنه من الواجب على الحكومة ألا تعتني برجل على درجة من الحماقة تجعله لا يستطيع أن يشتري تأمينًا صحيًّا. لكن ماذا عن طفل ذلك الرجل؟ أو طفل في عائلة فقيرة جدًّا لا تستطيع تحمل نفقات التأمين الصحي؟ هل ينبغي للحكومة أن تترك هؤلاء الأطفال يموتون؟ هذه نقاط ليبرالية مألوفة، ولن أكرر الجدال حولها. ما لم تعتقد أن العالم عادل، أو أنه بشيء من النباهة يمكن القضاء على جميع أشكال الحرمان الاجتماعية والاقتصادية، فإن الحجة الأصولية القائمة على

الحقوق للسياسات التحررية ستكون رهانًا خاسرًا.

نحن نخدم الصالح الأعم. تلك هي الحجة التي تدفع بها البراغماتية أمام السياسات التحررية. فكما يقول الرعاة في الشمال، فإن معاقبة الحكيم والمثابر ومكافأة الحمقى والكسالى ليست في صالح أي شخص على المدى الطويل. وهنا يقول رون بول: إنه لأمر سيئ للغاية أن يتخذ بعض الناس خيارات حمقاء. لكن المجتمع الذي يعد برعاية الأشخاص الذين يرفضون العناية بأنفسهم لا بد أن يلحق به الخراب. وهكذا يكتب أحد المتظاهرين المحافظين على لافتة: «لتُوزّع أخلاقيات عملي، وليس ثروتي»*.

أعتقد أن الليبرتاريين ربما كانوا على صواب -أكثر من كثير من الليبراليين- في بعض الحالات. إدخال المزيد من المنافسة في المدارس العامة يبدو لي فكرة جيدة. فأنا من حيث المبدأ لا أعارض وجود سوق قانوني للأعضاء البشرية، رغم أنني أخشى أن تكاليف الاستغلال والعنف المرتبط بالأعضاء تفوق فوائد إتاحة المزيد منها. ورغم احتجاجات بعض الليبراليين، فإنني أفضّل أن أرى دعارة مقننة ومُنظمة. كما أن رفض شراء المنتجات المصنعة في المصانع المستغلة للعمال في الخارج قد يضر العمال في الدول الفقيرة أكثر مما ينفع*. وقد يكون صك اليورو كعملة أوروبية مشتركة خطوة شجاعة ورائعة للأمام، أو قد تكون مغامرة مضللة ضمن الجماعية المفرطة. سنعرف مع مرور الوقت. أما عن أين يكمن، تحديدًا، التوازن المثالي بين الفردية والجماعية، فلا أعرف، ولا أدعي أنني أعرف. لكنني أعرف شيئًا ما عن علم النفس الأخلاقي، مما يجعلني أميل إلى اليسار أكثر كثيرًا من ميلي إلى اليمين. أظن أن العديد من الحجج النفعية المفترضة ضد «الحكومة الكبيرة big government»[35] هي في الواقع عقلنة من النوع التبريري. وحين أقول هذا، فأنا لا أدعي أن الليبراليين لا يقومون بأي تبريرات فيما يخصهم (انظر ما سبق). ولا أدعي كذلك أنه لا يوجد مناصرون نزيهون ضمن من يدافعون عن الحد الأدنى من إدارة الحكومة. ما أقوله -وأفترضه جدلًا- هو أن الكثير من المشاعر المناهضة للحكومة ليست كما

(35) الحكومة الكبيرة أو الضخمة كما في بعض الترجمات مصطلح يستخدمه السياسيون المحافظون والتحرريون الداعمون لسياسة عدم التدخل أو المدافعون عن الحريات، وذلك عند وصفهم الحكومة أو القطاع العام الذي يعتبرونه ضخمًا بدرجة مفرطة وفاسدًا أو غير كفء أو تدخله بشكل غير مناسب في السياسة العامة أو القطاع الخاص، كما يمكن استخدام هذا المصطلح خاصة فيما يتعلق بسياسات الحكومة التي تحاول تنظيم الأمور التي تعتبر خاصة أو شخصية مثل السلوك الجنسي الخاص أو الخيارات الغذائية الشخصية. كما استخدم هذا المصطلح في تعريف الحكومة الفيدرالية المهيمنة التي تسعى للسيطرة على سلطة المؤسسات المحلية. للمزيد انظر: النظام الرأسمالي ومستقبله، دار الشروق، 2011 [المترجم].

تدّعي الحكومة أنها عليه. هذه المشاعر تأتي في نكهتين.

أولًا، لماذا يعارض المحافظون الاجتماعيون «الحكومة الكبيرة»؟ هذا ليس لأنهم فردانيون أوفياء مثل حلفائهم الليبرتاريين. أشك أن المحافظين الاجتماعيين يشعرون بالقلق من الحكومة الفيدرالية الأمريكية لنفس السبب الذي يجعلهم قلقين من الأمم المتحدة. كلاهما هيكل للسلطة عابر للقبلية، على استعداد بل قادر على الأخذ من **نحن** لإعطاء **هم** (أو لفرض قيم **هم** على **نحن**). فالمحافظون الاجتماعيون يسعدهم تمامًا تقديم أموال لكنائسهم والمؤسسات المحلية الأخرى التي تخدم زملاءهم من رجال القبائل. لكن عندما تأخذ الحكومة الفيدرالية أموالهم، حسب اعتقادهم، فإنها لا تذهب إلى الأشخاص المجتهدين الذين يحتاجون فقط إلى يد العون، بل تذهب إلى «ملكات الشؤون الاجتماعية welfare queens» -إلى «**هم**». أعتقد أنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون الولايات التي اشتهرت سابقًا بالرقيق* (شرق الولايات المتحدة) هي الولايات التي يعول عليها الجمهوريون في التصويت. ومن ثم فإن ما يبدو لكثيرين أنه معارضة فلسفية لـ«الحكومة الكبيرة» هو، حسبما أعتقد، مجرد قبلية على نطاق واسع. فالبرامج الحكومية، مثل الرعاية الصحية، التي تساعد الـ **نحن** بشكل واضح ومباشر، ليست محل قبول فحسب، بل هي قدس أقداس المحافظين الاجتماعيين (كما قال أحدهم في اجتماع دار البلدية ذات مرة، «أبعد يد حكومتك عن برنامج الرعاية الصحية!»*).

المعارضون الأوفياء الآخرون «للحكومة الكبرى» هم الأثرياء الذين يفضلون تخفيض الضرائب، وتقليل اللوائح الضابطة، والبرامج الاجتماعية إلى الحد الأدنى. إنهم فئة الـ«1 في المئة» مضرب المثل، ممن يدلون بأصوات قليلة جدًّا ويتمتّعون رغم ذلك بقوة كبيرة. كما أشار وارن بافيت Warren Buffett، وهو صوت من خارج الـ«1 في المئة»، في واقعة شهيرة، هناك شيء خاطئ عندما يدفع المليارديرات ضرائب بمعدل أقل من السكرتارية العاملة لديهم*. ومع ذلك، قد يكون لهذه السياسات ما يبررها إذا كنت تعتقد أن أغنى أغنياء العالم يستحقون تحفيزات إضافية لكونهم حكماء ومجتهدين. لن أكون أول أو آخر ليبرالي لاحظ أن مثل هذه المعتقدات تخدم مصالحهم الذاتية. لكن اسمحوا لي أن أقترح أن مثل هذه المعتقدات تعد، إلى حدٍّ مذهل، صادقة. لقد أشاع ميت رومني Mitt Romney السرور في غرفة مليئة بالمانحين الأثرياء عندما وصف 47 في المئة من الأمريكيين

الفقراء بأنهم مستغلون غير مسؤولين. لكن ما لم يُلاحَظ جيدًا في تلك الواقعة أن هذا كان في غرفة مليئة بـ **المانحين**. فجمهور ميت رومني المفضل ليسوا مباشرة أنانيين بأية حال من الأحوال. ذلك أن أي سيكوباتي/مريض نفسيًا لن ينفق 50 ألف دولار على عشاء ضمن إحدى حملات الدعاية. يمكن للمرء الحصول على عوائد أفضل*، أو الحصول على مزيد من المرح في أي مكان آخر. وأعتقد أن ميت رومني وأصدقاءه الأثرياء يؤمنون بصدق أن ما يريدونه هو الصالح الأعم. فالمسألة ليست ببساطة في الأنانية. إنه الإنصاف المنحاز.

بعض الناس يكسبون ثلاثة ملايين دولار في السنة. العمال الأمريكيون الأكثر نموذجية لا يتعدى دخلهم السنوي ثلاثين ألف دولار. هذا هو واقع السوق الحر. أنا مستعد لتصديق أن الأشخاص الذين يكسبون الملايين يعملون، في المتوسط، بجدٍ وكدٍ أكثر من العمال النموذجيين ويستحقون المكافأة. لكنني لا أعتقد أنهم يعملون بجد أكبر بمئة مرة. لا أعتقد أن الأثرياء يقومون بعمل شاق في أسبوع واحد أكثر من العمال النموذجيين طوال العام. قد يستحق الأثرياء أن يكونوا أثرياء، لكنهم أيضًا مستفيدون من الحظ الجيد. لا أرى أي سبب يدعو الناس الأكثر حظًا في العالم إلى الحفاظ على كل هذا الحظ الجيد لأنفسهم، خاصةً عندما لا تستطيع المدارس العامة دفع رواتب المعلمين المناسبة لمستوى مهنيتهم واحترافهم، وعندما يكون هناك مليارات الأطفال في جميع أنحاء العالم يولدون في عوز دون خطأ من جانبهم. إنّ أخذ القليل من المال ممن يملكون قد يؤلمهم بشكل ضئيل للغاية، في حين أن توفير الموارد والفرص لمن لا يملكون، عندما يتم بحكمة، يؤثر إلى حدٍّ كبير. هذه ليست اشتراكية. هذه براغماتية عميقة.

لقد بدأت بمقارنة فهمي لعلم النفس السياسي بفهم جوناثان هايدت. بناءً على ما قلته أعلاه، قد تعتقد أن هايدت محافظ تمامًا، لكنه ليس كذلك. إنه وسطي، ليبرالي متناقض في بعض الأحيان، وهو في النهاية، ومن بين جميع الأشياء، يؤيد النفعية*. تأييد هايدت النهائي للنفعية هو أمر متناقض ومفيد وموحٍ.

ذلك أنه، أي هايدت، يرى أن لليبراليين أذواقًا أخلاقية محدودة، والنفعيين أيضًا لديهم أضيق الأذواق على الإطلاق. وهو يستشهد بالبحث الذي قام بتشخيص جيرمي بنثام بعد وفاته بمتلازمة أسبرجر Asperger syndrome، وهو درجة بسيطة من مرض التوحد الذي يفصل الناس

عن العالم الاجتماعي. يقول هايدت إن علم النفس المرضي لبنثام يظهر في فلسفته، التي تختزل منهجيًا كل القيم الأخلاقية في قيمة واحدة فقط. بناءً على تشبيه في عالم الطهي، يتخيل هايدت «عشاءً نفعيًا»، فيقول إنه مثل مطعم يقدم الحلوى فقط، يحفز مطبخ بنثام مُستقبلات تذوُّق واحدة فقط -وهي فلسفة فقيرة حقًا. لكن في أجزاء لاحقة من كتابه، يقول هايدت:

لا أعرف* ما أفضل نظرية أخلاقية معيارية بالنسبة للأفراد في حياتهم الخاصة. لكن عندما نتحدث عن سن قوانين وتنفيذ سياسات عامة في الديمقراطيات الغربية التي تحتوي على قدر من التنوع العرقي والأخلاقي، أعتقد أنه لا يوجد بديل مقنع عن النفعية.

ماذا يجري هنا؟ عندما نواجه السؤال النهائي -**ما الذي ينبغي علينا فعله؟**- يبدو أن الفيلسوف المتوحد كان على صواب طوال الوقت. ما يحدث، في اعتقادي، هو أن هايدت يستخدم الآن بوصلته الأخلاقية الأخرى.

نحن الرعاة المعاصرين لدينا مشاعر أخلاقية قوية، وأحيانًا متباينة جدًّا. ولسوء الحظ لا يمكننا جميعًا إيجاد الطريق الملائم. ما العمل؟ الخطوة الأولى، كما يخبرنا هايدت، هي أن نتفهم بعضنا البعض بشكل أفضل، لندرك أننا، وإن كنا نأتي من قبائل أخلاقية مختلفة، لكن كل منها صحيح بطريقته الخاصة. غير أن هذا لا يحل المشكلة. نحتاج أيضًا إلى معيار أخلاقي مشترك، وأخلاق فوقية، لمساعدتنا على المضي قدمًا. إن فكرة أننا يجب أن نهدف لتحقيق أقصى قدر من السعادة ليست تمجيدًا اعتباطيًا أو تعسفيًا لنكهة أخلاقية واحدة، أو تفضيل قيم قبيلةٍ عن غيرها. ذلك هو تطبيق فكرة العملة المشتركة، ذلك المقياس للقيمة الذي يمكن على أساسه قياس القيم الأخرى، مما يتيح لنا لا مجرد التوافق فحسب، بل التوافق المبدئي. وبحسب هايدت، «البشر عبارة عن 90 في المئة شمبانزي و10 في المئة نحل»*، مما يعني أننا في الغالب أنانيون، وبدرجة ما قبليون -حراس خلايانا النحلية. أعتقد أن هذا التقييم للطبيعة البشرية غير مكتمل. أي جزء منا يعتقد أنه يجب علينا تعظيم السعادة العالمية؟ هذا لا يأتي من الشمبانزي أو النحل. المثال المرتبط بالأخلاق الفوقية هو اختراع بشري بامتياز، إنه نتاج التفكير المنطقي. فلو اقتصرنا على غرائزنا الأنانية والقبلية، فسنظل عالقين. لكن لحسن الحظ، لدينا جميعًا القدرة، إن لم تكن الإرادة، على التحول إلى النظام البدوي.

إن التفكير المنطقي الأخلاقي، على المدى القصير، قاصر إلى حدٍّ ما،

لكنه ليس قاصرًا كليًّا*. وهذا هو السبب، في اعتقادي، في تقليل هايدت من أهميته. فإذا شعر أحد الرعاة من قلبه حيال شيء ما أنه صحيح أو خطأ، فإن احتمالات أن حجتك الجيدة ستغير رأيه، في التو واللحظة، هي احتمالات ضعيفة. لكن مثلما تفعل الرياح والأمطار، في تأثيرها على الأرض عامًا بعد عام، يمكن أن تؤدي الحجة الجيدة إلى تغيير شكل الأشياء**. تبدأ الأمور في التحسن بالاستعداد لوضع معتقداتك القبلية موضع المساءلة. وهنا، قد يكون التعرض لتوحد ولو بدرجة خفيفة أمرًا مُعينًا. إليكم ما كتبه بنثام حوالي عام 1785، عندما كانت ممارسة الجنس المثلي تُعاقب بالموت:

لقد كنت أعذّب نفسي لسنوات لأجد إن أمكن أسسًا ملائمة لعلاج [المثليين] مقابل القسوة التي كانوا يعامَلون بها في هذا الوقت في جميع الدول الأوروبية: لكن بناءً على مبدأ المنفعة، لم أجد أي شيء يساعد.

إن أخلاقيات النظام اليدوي لا شك تتطلب شجاعة ومثابرة. إليكم ستيوارت مِل في مقدمة دفاعه الكلاسيكي عن حقوق المرأة، في كتابه **استعباد النساء** *The Subjection of Women*، الذي نشر عام 1869 وربما شاركته في تأليفه زوجته هارييت تايلور مِل Harriet Taylor Mill:

بيد أنه سيكون من الخطأ الافتراض أن صعوبة القضية يجب أن تكمن في عدم كفاية أو غموض الأسس المنطقية التي تستند إليها قناعتي. الواقع أن الصعوبة تكمن في كل الحالات التي تجابه فيها محاولاتنا بقدر كبير من المشاعر المعاكسة التي تعترضها. وطالما بقيت هذه المشاعر قائمة...، فإنها دائمًا تحاصر خطونا وتلقي في طريقنا شراكًا جديدة من الحجج لإصلاح أي خرق يحدث في القديمة منها.

اليوم نحن، أو بعضنا، ندافع عن حقوق المثليين والنساء بإيمان كبير. لكن قبل أن نتمكن من فعل ذلك بصدق وجداني، قبل أن تمس مشاعرنا بوصفها «حقوقًا»، كان على شخص ما أن يفعل ذلك عن طريق **التفكير**. وأنا براغماتي عميق، وليبرالي؛ لأنني أومن بهذا النوع من التقدم وأن عملنا لم ينتهِ بعد.

الفصل الثاني عشر

ما وراء أخلاق التصويب والإطلاق: القواعد الست للرعاة المعاصرين

في البدء كان الحساء البدائي[36] جزيئات متعاونة شكلت جزيئات أكبر، بعضها تمكَّن من استنساخ نفسه وتغلف بأغشية حمائية. بعد ذلك اندمجت الخلايا المتعاونة لتشكل خلايا معقدة، التي شكلت بدورها مجموعات مركبة من الخلايا المتعاونة. أصبحت الحياة أكثر تعقيدًا، ومرة بعد أخرى تجد الركن السحري الذي يشتري فيه الفرد النجاح الجماعي مقابل تضحية فردية، من النحل إلى قرود البابون. لكن الكائنات المتعاونة، حسب التصميم البيولوجي، ليست متعاونة عمومًا بشكل يشمل الجميع. تطوَّر التعاون بوصفه سلاحًا تنافسيًا، واستراتيجية للتغلب على الآخرين. ذلك أنه لا مناص من تقييد التعاون عند بلوغه مستواه الأعلى، واعتراضه بالقوى التي تفضل **نحن** على **هم**.

تطورت لبعض الحيوانات أدمغة: مراكز تحكم حاسوبية تستوعب المعلومات وتستخدمها لتوجيه السلوك. معظم الأدمغة عبارة عن آلات انعكاسية، تقوم تلقائيًا برسم خرائط مسار المدخلات وصولًا إلى المخرجات، دون أي قدرة على التفكير فيما تفعله أو تخيُّل سلوكيات جديدة. لكننا نحن البشر طورنا نوعًا جديدًا تمامًا من الذكاء، وهو القدرة على التفكير المنطقي ذي الأهداف العامة الذي يمكن أن يحل المشكلات المعقدة والمستجدة، والمشكلات التي لا يمكن حلها عن طريق ردود الفعل الانعكاسية. فالذكاء،

(36) مصطلح مجازي يصف الخلطة الكيميائية الغامضة التي نشأت فيها أول الكائنات العضوية على سطح الأرض. منذ ذلك الحين، يحاول العلماء تحضير الحساء نفسه في المختبر باحثين عن خليط المركبات الذي أدى إلى نشوء الحياة كما نعرفها قبل نحو 4 مليارات سنة. إذ يقال إن الأرض قبل حوالي 3 مليارات سنة كانت عبارة عن حمم ومواد كيميائية اختلطت مع بعضها البعض بفعل عملية تفاعلية لتكون محلولًا أشبه بالحساء نتج عنه الأحماض الأمينية المسؤولة عن بناء البروتين في الخلية وتطور لاحقًا إلى الحمض النووي DNA ثم إلى كائن بدائي تطور إلى ما نحن عليه اليوم [المترجم].

السريع منه والبطيء، يعد تركيبة سحرية ناجعة، لكنها خطيرة أيضًا. فبفضل أدمغتنا الكبيرة، هزمنا معظم أعدائنا الطبيعيين. يمكننا صنع الكثير من المواد الغذائية التي نحتاجها وبناء الملاجئ لحماية أنفسنا من قسوة الطبيعة. لقد تغلّبنا على معظم حيواناتنا المفترسة، من الأسود إلى البكتيريا. اليوم عدونا الطبيعي الرهيب هو أنفسنا. جميع مشكلاتنا تقريبًا إما ناتجة عن الخيارات البشرية أو على الأقل يمكن الوقاية منها أيضًا بالخيارات البشرية.

في الآونة الأخيرة، أحرزنا تقدمًا هائلًا في الحد من العداوة البشرية، واستبدال التجارة المعتدلة بالحرب، والديمقراطية بالاستبداد، والعلم بالخرافات. لكن لا يزال هناك مجال للتحسين. لدينا مشكلات عالمية قديمة (الفقر، المرض، الحرب، الاستغلال، العنف الشخصي)، ومشكلات عالمية تلوح في الأفق (التغير المناخي، الإرهاب باستخدام أسلحة الدمار الشامل)، ومشكلات أخلاقية فريدة من نوعها في الحياة الحديثة (أخلاقيات علم البيولوجيا، الحكومة الكبيرة مقابل الحكومة الصغيرة، دور الأديان في الحياة العامة). كيف يمكننا أن نتصرف على نحو أفضل؟

لقد تطورت أدمغتنا، كما تطورت أعضاؤنا الأخرى، لمساعدتنا على نشر جيناتنا. لأسباب معروفة، تمنحنا أدمغتنا، مدفوعة بدوافع أنانية، برامج تلقائية تستحثنا للحصول على ما نحتاج إليه للبقاء والتكاثر. ولأسباب أقل وضوحًا، تدفعنا أدمغتنا إلى الاهتمام بالآخرين، وإلى الاهتمام بما إذا كان الآخرون يفعلون الشيء نفسه. ونحن نتحلّى بالتعاطف، والحب، والصداقة، والغضب، والنفور الاجتماعي، والامتنان، والانتقام، والشرف، والشعور بالذنب، والولاء، والتواضع، والرهبة، وملَكة الحكم، والثرثرة، والارتباك، والسخط المبرر. كل هذه السمات العالمية التي تُصنف ضمن سيكولوجية البشر تتيح لـ **نحن** الانتصار على الـ **أنا**، ووضع **نحن** في الركن السحري، وتجنب مأساة المشاع.

إن هذه الأدوات الصغيرة الغريبة عبارة عن أدوات معرفية تستخدمها جميع العقول البشرية السليمة، لكن بطرق مختلفة. وتتعاون قبائلنا بشروط مختلفة. لدينا أفكار ومشاعر مختلفة حول ما يدين به الناس لبعضهم البعض وحول كيفية استجابة الأشخاص المحترمين للتهديدات. كما أننا مخلصون لمختلف «الرموز الخاصة أو أسماء الأعلام»، والسلطات الأخلاقية المحلية. ونحن، بحسب التصميم، قبليون نفضل **نحن** على **هم**.

حتى عندما نعتقد أننا منصفون، فإننا نؤيد دون وعي نسخة الإنصاف الأكثر تجانسًا مع نحن. فنحن نواجه مأساة الفطرة السليمة: قبائل أخلاقية لا يمكنها الاتفاق على ما هو الصواب وما هو الخطأ.

إن حل أي مشكلة يكمن غالبًا في وضعها في الإطار المناسب. وقد حاولت في هذا الكتاب وضع إطار للتفكير في أكبر مشكلاتنا الأخلاقية. وأقولها، مجددًا، إننا نواجه نوعين مختلفين تمامًا من المشكلات الأخلاقية: **أنا** مقابل **نحن** (مأساة المشاع) **ونحن** مقابل **هم** (مأساة أخلاق الفطرة السليمة). لدينا أيضًا نوعان مختلفان تمامًا من التفكير الأخلاقي: سريع (باستخدام الإعدادات التلقائية الانفعالية) وبطيء (باستخدام تفكير النظام اليدوي). والمفتاح، مجددًا، هو التوفيق بين نوع المشكلة ونوع التفكير الذي يلائمها: عندما يتعلق الأمر بـ **أنا** مقابل **نحن**، فكر بسرعة، وعندما يتعلق بـ **نحن** مقابل **هم**، فكر ببطء.

يحتاج الرعاة المعاصرون إلى التفكير بشكل أبطأ وأصعب، لكننا بحاجة إلى القيام بذلك بالطريقة الصحيحة. إذا استخدمنا تفكير النظام اليدوي المنطقي لوصف أو عقلنة مشاعرنا الأخلاقية، فلن نصل إلى شيء. فبدلًا من تنظيم وتبرير مخرجات الإعدادات التلقائية الخاصة بنا، نحتاج إلى تجاوزها. إذا كان الأمر كذلك، فإن حل مشكلتنا يبدو واضحًا: ينبغي أن نضع مشاعرنا القبلية المثيرة للانقسام جانبًا وأن نفعل كل ما ينتج أفضل النتائج العمومية. لكن ماذا يعني «الأفضل»؟

تقريبًا كل شيء نحن نقدره قد اكتسب قيمته بسبب تأثيره في تجربتنا الحياتية. ومن ثم فقد نقول إن الأفضل هو ما يجعل تجربتنا جيدة بقدر الإمكان، مع إعطاء أوزان متكافئةٍ لجودة حياة كل شخص. وقد حوّل كل من بنثام ومِل هذه الفكرة الرائعة إلى فلسفة ممنهجة، وأعطياها اسمًا منفرًا. لقد اعتدنا منذ ذلك الحين أن نسيء فهم أفكارهم ونبخسها قدرها. لكن المشكلة أعمق من التسويق السيئ. فالاستجابات الانفعالية الجسمية لم تكن مصممة لتشكيل فلسفة أخلاقية متماسكة. وبالتالي فإن أي فلسفة متماسكة حقًّا مرتبطة بإيذائنا، في بعض الأحيان في العالم الواقعي، وبشكل خاص في عالم تجارب الفكر الفلسفية، حيث يمكن للمرء أن يضع بشكل اصطناعي أقوى مشاعرنا في مواجهة الصالح الأعم. لقد قللنا من أهمية النفعية لأننا بالغنا في تقدير عقولنا. افترضنا خطأً أن ردود أفعالنا الجسمية الانفعالية براهين تؤكد الحقيقة الأخلاقية. كما قال

تشيخوف*: لكي نصبح أفضل، علينا أن نعرف من نشبه.

في بداية هذا الكتاب الطويل والمعقد، وعدتكم بالمزيد من الوضوح. وأرجو أن تروا الآن المشكلات الأخلاقية بشكل أكثر وضوحًا مما كانت عليه في الصفحة الأولى. آمل أن تروا مأساة الفطرة السليمة تتكشف من حولكم، وتروا أيضًا كيف أن الانفعالات هي السبب الأساسي لها، وكذلك نوع التفكير المنطقي الذي يمكن أن يدفعنا إلى الأمام. وقد عالجنا الكثير من الفِكَر المجردة، والكثير من المذهبيات «isms». ولكوني عالمًا اجتماعيًا وبراغماتيًا، أعرف جيدًا المسافة بين النظرية والتطبيق. فلكي تكون مُثلنا فعالةً على المدى الطويل، يجب أن تتجسد لا في عقائدنا فحسب، بل في عاداتنا أيضًا. مع مراعاة ذلك، أختتم الكتاب ببعض الاقتراحات البسيطة والعملية للحياة في المراعي الجديدة.

قواعد ست للمراعي الجديدة:

القاعدة الأولى: في مواجهة الجدال الأخلاقي، استشر غرائزك الأخلاقية، لكن لا تثق بها*

حدوسك الأخلاقية أدوات معرفية رائعة، شحذتها ملايين السنين من التطور البيولوجي، وآلاف السنين من التطور الثقافي، وعقود من الخبرة الشخصية. ومن ثم ينبغي لك، في حياتك الشخصية، أن تثق بغرائزك الأخلاقية وأن تتوخى الحذر من النظام اليدوي الخاص بك، الذي يعدّ بارعًا للغاية في معرفة كيف يضع الـ **أنا** في وضع أفضلية أمام **نحن**. لكن في مواجهة الجدل الأخلاقي، عندما تحدث المواجهة بين **نحن** و **هم**، فذلك هو الوقت المناسب للتحول إلى النظام اليدوي. عندما تشير بوصلاتنا الأخلاقية الانفعالية إلى اتجاهين متعاكسين، لا يمكن أن يكون كلاهما على حق.

القاعدة الثانية: الحقوق ليست مناسبة لتقديم الحجج؛ بل لوضع حد لحالة المحاجة.

ليست لدينا أية وسيلة نستخدمها لنعرف من الذي له حقوق وأي

الحقوق تفُوق غيرها. نحن نحب الحقوق (وواجباتنا، الشقيقة الأكبر البائسة للحقوق)، لأنها أدوات عقلنة مفيدة، تقدم مشاعرنا الذاتية باعتبارها إدراكات حسية للموضوعات الأخلاقية المجردة. وسواء كانت هذه الموضوعات موجودة أم لا، فلا جدوى من الجدال بشأنها. يمكننا استخدام «الحقوق» دروعًا لحماية ما أحرزناه من تقدم أخلاقي. كما يمكننا استخدام «الحقوق» بوصفها أسلحة خطابية، وذلك عند فوات أوان الحجج العقلانية. لكن علينا أن نقتصد في ذلك. وعندما نفعل ذلك، ينبغي أن نعرف ما الذي نفعله: عندما نلتمس الحقوق، فإننا لا نقدم حجة؛ بل نعلن أن المحاجة قد انتهت.

القاعدة الثالثة: ركز على الحقائق واجعل الآخرين يفعلون الشيء نفسه.

بالنسبة للبراغماتيين العميقين، لا يمكن للمرء أن يعرف ما إذا كان المقترح جيدًا أم سيئًا دون معرفة الطريقة التي يُفترض أن يعمل بها وما هي آثاره المحتملة. ومع ذلك فإن معظمنا يصدر الحكم بسهولة على السياسات -من قوانين البيئة إلى أنظمة الرعاية الصحية- بينما لا يكاد يفهمها. ومن ثم يجب أن يكون النقاش الأخلاقي العام أكثر جدية واجتهادًا. يجب أن نضغط على أنفسنا، وبعضنا البعض، ليس لمعرفة السياسات التي نؤيدها أو نعارضها فحسب، بل كيف يفترض أن تعمل هذه السياسات. يجب أن نقدم -ونطلب- دليلًا على ما قد ينجح وما لا ينجح. وعندما لا نعرف كيف تعمل الأشياء، من الناحية النظرية أو في الممارسة، علينا أن نتبع حكمة سقراط ونعترف بجهلنا.

القاعدة الرابعة: احذر من الإنصاف المتحيز.

للإنصاف طرق مختلفة، ونحن نميل، في الغالب دون وعي، إلى تفضيل نسخة الإنصاف التي تناسبنا أكثر. ونظرًا لأن الإنصاف المنحاز هو نوع من الإنصاف، من الصعب أن نرى أنه كذلك، خاصة في أنفسنا. نحن نفعل هذا كأفراد، ونفعله كأعضاء مخلصين في قبائلنا. وفي بعض الأحيان نقدم تضحيات شخصية لتعزيز الإنصاف المنحاز لقبائلنا -وهو نوع من نكران الذات المتحيز.

القاعدة الخامسة: استخدم العملة المشتركة.

يمكننا الجدال حول الحقوق والعدالة إلى الأبد، لكننا مرتبطان بأمرين أساسيين. أولًا، نحن مرتبطون ببعضنا البعض خلال تطور أو انحطاط التجربة الإنسانية. ونريد جميعًا أن نكون سعداء. لا أحد منا يريد أن يعاني. ثانيًا، علينا جميعًا أن نفهم **القاعدة الذهبية** وما وراءها من مُثل في الحياد والنزاهة. بوضع هاتين الفكرتين معًا يصبح لدينا عملة مشتركة، نظام لتقديم تسويات مبدئية. ومن ثم يمكننا أن نتفق، رغم اعتراضات غرائزنا القبلية، على القيام بكل ما هو أفضل، لتحقيق ما يجعلنا جميعًا أكثر سعادة.

لمعرفة ما هو الأفضل، نحتاج إلى عملة مشتركة ذات قيمة، بل نحتاج أيضًا إلى عملة حقيقة مشتركة. هناك العديد من مصادر المعرفة، لكن الأكثر موثوقية على نطاق واسع، حتى الآن، هو العلم، ولسبب وجيه. العلم ليس معصومًا، والناس يرفضون بسهولة المعرفة العلمية عندما تتعارض مع معتقداتهم القبلية. ومع ذلك، فإن الجميع تقريبًا يلتمسون الأدلة العلمية عندما تناسبهم (ألن يقفز المؤمنون بقصة الخلق فرحًا إذا أعلن العلماء الموثوقون غدًا أن الأرض عمرها في الواقع بضعة آلاف من السنين فقط؟). وليس هناك مصدر آخر للمعرفة لديه هذه الميزة. في الأوساط القبلية، وفي قلوبنا، قد نصدق ما نشاء. لكن في المراعي الجديدة ينبغي تحديد الحقيقة باستخدام العملة المشتركة للأدلة التي يمكن ملاحظتها.

القاعدة السادسة: أعطِ.

إننا أفراد، لا يمكننا وضع القواعد التي نعيش بها. لكن كلًّا منا يتخذ بعض القرارات المهمة المتعلقة بالحياة والموت. ونحن، بقليل من التضحيات، لدينا، في عالمنا الموسر، القدرة على تحسين حياة الآخرين إلى حدٍّ كبير. فنظرًا لأننا كائنات مخلوقة للحياة القبلية، فإن تعاطفنا مع الغرباء «الأرقام» البعيدين هو تعاطف ضعيف. ومع ذلك، فإن القليلين منا يستطيعون أن يقولوا بصراحة إن أفخم الكماليات لدينا لها أهمية أكبر من إنقاذ حياة شخص ما*، أو من إعطاء مستقبل أكثر إشراقًا لمن ليس لديه رعاية صحية أو تعليم. يمكننا أن نخدع أنفسنا بشأن الحقائق، وننكر أن تبرعاتنا تساعد حقًّا. أو إذا كنا أكثر طموحًا من الناحية الفلسفية،

يمكننا عقلنة خيارات الخدمة الذاتية الخاصة بنا. لكن الرد الصادق، والاستجابة المستنيرة، هي الاعتراف بالواقع القاسي لعاداتنا وبذل قصارى جهدنا لتغييرها، مع العلم أن الجهد الصادق الناجح جزئيًا أفضل من الإنكار الناجح بالكلية.

لقد دُهش إيمانويل كانط من «السماوات المرصعة بالنجوم أعلاه» ومن «القانون الأخلاقي الذي تنطوي عليه». فضلًا، إنه لشعور جميل، لكنني بكل أمانة وإخلاص لا يمكنني مشاركته إياه. نحن رائعون من نواحٍ كثيرة، لكن القوانين الأخلاقية في داخلنا نعمة مختلطة. الأكثر إثارة للإعجاب، بالنسبة لي، هو قدرتنا على التشكيك في القوانين المكتوبة في قلوبنا وعلى أن نستبدل بها شيئًا أفضل. العالم الطبيعي مليء بالتعاون، من الخلايا العضوية الدقيقة إلى قطعان الذئاب. لكن كل هذا العمل الجماعي، مهما كان مثيرًا للإعجاب، تطوّرَ لغرض غير أخلاقي هو النجاح في المنافسة. ومع ذلك يمكننا، بطريقة أو بأخرى، من خلال أدمغتنا الرئيسة الناضحة، استيعاب المبادئ المجردة وراء آليات الطبيعة وجعلها ملكًا لنا. في هذه المراعي، هناك شيء جديد ينمو تحت الشمس: قبيلة عالمية تبحث عن أعضائها، لا لتحقيق مزايا على حساب الآخرين، بل ببساطة لأنها جيدة.

الحواشي

- اقتباس تشيخوف، الصفحة قبل المحتويات:

Chekhov (1977) 27, quoted in Pinker (2002). Chekhov, A. (1977). *Portable Chekhov*. New York: Penguin. Pinker, S. (2002). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking.

- المقدمة

ص 16. **غارقًا في المعلومات المضللة:** الادعاء الخاطئ الأكثر شهرة هو أن أوباما كير يضع «لوائح الموت» التي تقرر من سيحيا ومن سيموت (FactCheck.org, August 14, 2009) ، لقد قدم الديمقراطيون بعض الادعاءات الخاطئة أيضًا. على سبيل المثال، حول التفاصيل المتعلقة بما إذا كان يمكن للأشخاص الاحتفاظ بخطط التأمين الصحي الخاصة بهم تحت أوباما كير: (FactCheck.org, August 18, 2009).

ص 16. **الحوار التالي مع عضو الكونغرس في تكساس رون بول:** Politisite (September 13, 2011).

ص 17. **رهانات هائلة على أسعار السكن:** Financial Crisis Inquiry Commission (2011).

ص 18. **قامت الحكومة بإنقاذ العديد من البنوك الاستثمارية:** حظيت هذه الخطوة بدعم من الحزبين، لكن الديمقراطيين منحوا تأييدًا أكبر (US House of Representatives, 2008; US Senate, 2008).

ص 18. **أكبر، حوالي 400 في المئة:** Krugman (November 24, 2011).

ص 18. **«احتل مكتبًا»:** Kim (December 12, 2011).

ص 19. **«حرب طبقية»**/http://www.huffingtonpost.com/2011/10/06 herman-cain-occupy-w all-s treet_n_998092 .html

ص 19. **«47 بالمئة»:** /http://www.motherjones.com/politics/2012/09 watch-full-secret-video-private-romney -fundraiser.

ص 19. **بفضل انخفاض معدلات الضرائب:** Buffett (August 14, 2011).

ص 20. **سرقة الناس والسطو عليهم تحت تهديد السلاح:** ABC News (December 5, 2011).

ص 20. **فإن قيمنا الخاصة قد تلون نظرتنا للحقائق:**

.*The Rush Limbaugh Show* (September 22, 2011)

ص 21. **القيم قد تلون نظرتنا للحقائق:** Kahan, Wittlin, et al. (2011); Kahan, Hoffman, et al. (2012); Kahan, Jenkins-Smith, et al. (2012); Kahan, Peters, et al. (2012).

ص 21. «**أسماء أعلام**»: إذا توخينا الدقة، هذه هي **مراجع** لأسماء الأعلام.

ص 23. «**يتحسن طوال مسيرته**»: Pinker (2011).

ص 23. **اقتصاديات السوق الحديثة... من اللطف الإنساني:** Henrich, Boyd, et al. (2001); Henrich, Ensminger, et al. (2010); Herrmann et al. (2008).

ص 23. «**القرن العشرين.. ما يقرب من 230 مليون نسمة**»: Leitenberg (2003).

ص 23. **الصراع في دارفور: 300.000 نسمة:** Degomme and Guha-Sapir (2010).

ص 23. «**مليار نسمة يعيشون في فقر مدقع**»: World Bank (February 29, 2012) reporting data from 2008.

ص 23. **أكثر من 20 مليون نسمة هم ضحايا العمل الجبري:** International Labour Organization (2012).

ص 23. «**استجابة من أصحاب العمل**»: Bertrand and Mullainathan (2003).

ص24. «**ما الذي نفعله بشكل صائب؟**»: Pinker (2011).

ص26. «باسم **النفعية**»: ظهرت النفعية لـ جون ستيوارت مل ونظرية الانتقاء الطبيعي لـ تشارلز داروين في نفس الوقت تقريبًا ولديهما قواعد معجبين متداخلة للغاية منذ البداية، بدءًا من الإعجاب المتبادل لداروين ومل. ولم يكن هذا من قبيل الصدفة على ما أعتقد. فالفِكَر الجديدة في كلتا النظريتين تفضل النظام اليدوي على الإعدادات التلقائية. للاطلاع على مناقشة لطيفة، انظر: Wright (1994), chapter 16 .

الجزء الأول: مشكلات أخلاقية

الفصل الأول: مأساة العموم

ص 29. «**مأساة المشاع**»: **The Tragedy of the Commons:** Hardin (1968).

ص 30. «**المشكلة المحورية للوجود الاجتماعي**»: Von Neumann and Morgenstern (1944); Wright (2000); Nowak (2006).

ص 30. **«هذا المبدأ مرشد لتطور الحياة»** : Margulis (1970); Wilson (2003); Nowak and Sigmund (2005).

ص 32. **«الطرف الأكبر عددًا سيقتل...»**: Mitani, Watts, et al. (2010).

ص 32. **«وهذا ما يعرف بالسرطان»**: Michor, Iwasa, et al. (2004)؟.

ص 32. **«لقد استغرق هذا السؤال داروين نفسه»**: Darwin (1871/ 1981).

ص 32. **«أنيابه ومخالبه مخضبة بالدماء»**: A. L. Tennyson, *In Memoriam AHH*, in Tennyson and Edey (1938).

ص 33. **«الأخلاق هي مجموعة»**: نشأت هذه النظرة مع داروين Darwin (1871/ 1981)، وأصبحت وجهة النظر المجمع عليها بين علماء السلوك في العقود الأخيرة. انظر: Axelrod and Hamilton (1981); Frank (1988); Wright (1994); Sober and Wilson (1999); Wilson (2003); Gintis et al. (2005); Joyce (2006); de Waal (2009); Haidt (2012).

ص 34. **«لا أفترض... الانتقاء الجماعي»**: حتى لو تطورت الأخلاق ببساطة من خلال الانتقاء الفردي، وتفضيل القدرات على الإيثار المتبادل، فإن الحجة نفسها تنطبق.

ص 35. **«استعارة فيتجنشتاين الشهيرة»**: Wittgenstein (1922/1971).

ص 35. **«نوايا الطبيعة»**: قد يستخدم تحديد النسل لتعزيز الاحتمالات الوراثية بعيدة المدى للفرد من خلال تنظيم الأسرة الحكيم، لكن من المؤكد أنه لا يجب استخدامه بهذه الطريقة.

الفصل الثاني: الآلية الأخلاقية

ص 37. **«معضلة السجينين» : ألغاز معضلة السجينين اخترعها فلود ودريشر** M. Flood and M. Dresher of the Rand Corporation. See Poundstone (1992).

ص 40. «**القاعدة الذهبية، التي أكدها بشكل أو بآخر كل دين رئيس»**: Blackburn (2001), 101.

ص 40. **«لاختيار الأقارب»**: Fisher (1930); Haldane (1932); Hamilton (1964); Smith (1964). أصبح هذا الركن الأساسي للبيولوجيا التطورية مثار جدل مرة أخرى. انظر: Nowak, Tarnita, et al. (2010).

ص 41. **«المعاملة بالمثل أو الإيثار المتبادل»** انظر: Trivers (1971) and Axelrod and Hamilton (1981). قد يتم اختيار المواجهات بين المتعاونين المحتملين أو فرضها. انظر: Rand, Arbesman, et al. (2011). هنا، كما في قصة آرت وبود، قمت بجعل مواجهاتهم بالاختيار، كي تتسق مع قصة معضلة السجينين، لكن في النماذج القياسية للإيثار المتبادل، فرضت المواجهات بحسب الظروف. في كلتا الحالتين،

تم تطبيق نفس المنطق المتبادل.

ص 42. **«لكنها كلها كانت عبارة عن تنوعات من المنطق نفسه»: انظر على سبيل المثال:** Nowak and Sigmund (1993).

ص 42. **«بالغضب أو الاشمئزاز أو الاحتقار»:** انظر: Rozin, Lowery, et al. (1999) and Chapman, Kim, et al. (2009). لاحظ أن المشاعر السلبية مثل الغضب والاشمئزاز ليست قابلة للتبادل تمامًا. الغضب هو انفعال «اقترابي»، يحفز العدوان النشط. أما الاشمئزاز في المقابل، فهو انفعال «انسحابي» تطور في الأصل لطرد المواد الملوثة، مثل البراز واللحم الفاسد، من الجسم. ومن ثم فإن تحديد أي من هذه المواقف السلبية الأكثر ملاءمة من الناحية الاستراتيجية إنما يعتمد على التكاليف والمزايا النسبية للعدوان النشط مقابل فك الارتباط الانتقائي.

ص 42. **«الامتنان، فضلًا عن الاستعداد للتعاون»:** Rand, Dreber, et al. (2009).

ص 42. **«سلوك مشاركة الطعام عند قرود الشمبانزي»:** De Waal (1989). See also Packer (1977) and Seyfarth and Cheney (1984).

ص 42. **«النزعات الانفعالية التي ورثناها»:** Gintis, Bowles, et al. (2005).

ص 43. **«لا تسير فيه الأمور دائمًا كما هو مخطط لها»:** Nowak and Sigmund (1992); Rand, Ohtsuki, et al. (2009); Fudenberg, Rand, et al. (2010).

ص 43. «كل من دي وال **De Waal** وروزمالن **Roosmalen»:** De Waal and Roosmalen (1979).

ص 43. **«مثل هذا البرنامج قد يسمى الصداقة»:** Seyfarth and Cheney (2012).

ص 44. **«كان عالم أسلافنا أكثر عنفًا»:** Daly and Wilson (1988); Pinker (2011).

ص 45. **«الخنزير الطويل»:** Stevenson (1891/2009).

ص 45. **«ولادة التدريب العسكري الحديث»:** Grossman (1995).

ص 46. **«دراسة معملية عن نفور البشر من العنف»:** Cushman, Gray, et al. (2012).

ص 45. **الشكل 2-2:** أخذ بإذن من كوشمان، وغراي، وآخرين Cushman, Gray, et al. (2012).

ص 46. **«خطابات مفقودة»:** Mann, et al. (1965).

ص 47. **«بقشيش في مطاعم»:** Pinker (2002), 259.

ص 47. **«تساءل عنه بعض الباحثين»:** Cialdini et al. (1987).

ص 47. **«نشعر بالضيق من أجلهم»:** Batson et al. (1981); Batson (1991).

ص 47. **«أقرب إلى التعاون مع هذا الشخص الذي يواجه معضلة السجينين»:** Batson and Moran (1999).

ص 47. **بمشاعر الآخرين على أنها مشاعره هو:** في بعض الحالات لا يستلزم التعاطف الشعور بنفس شعور الشخص الذي نتعاطف معه. على سبيل المثال عندما يتعاطف المرء مع طفل خائف، فلا يحتاج المرء نفسه أن يخاف.

ص 47. **«الدوائر العصبية نفسها المرتبطة»:** Singer, Seymour, et al. (2004). ينطوي التعاطف مع الألم على مكونات الألم العاطفية لكن دون الحسية بالضرورة. *Science* 303 (5661), 1157–1162.

ص 47. **«فالأوكسيتوسين... العناية الأمومية»:** Pedersen, Ascher, et al. (1982).

ص 47. **«جينات... للأوكسيتوسين»:** Rodrigues, Saslow, et al. (2009).

ص 47. **«أكثر استعدادًا لبدء التعاون»:** Kosfeld, Heinrichs, et al. (2005). But see Singer, Snozzi, et al. (2008).

ص 47. **«قدرتنا على العناية بالآخرين»:** De Waal (1997, 2009); Keltner (2009).

ص 47. **«Ladygina-Khot»:** كما وصفها de Waal (2009).

ص 48. **«حديقة حيوانات أرنهيم»:** de Waal (2009).

ص 48. **«دون توقع مكافأة»:** Warneken et al. (2006, 2007, 2009).

ص 48. **«قرود الكابوتشين»** Lakshminarayanan and Santos (2008).

ص 48. **«التعاطف لدى الفئران»:** Bartal, Decety, et al. (2011).

ص 50. **«MAD»:** النظرية الرسمية وراء MAD تأتي من فون نويمان von Neumann ومورغنشترن Morgenstern (1944).

ص 50. **«آلية انفعالية تؤدي الوظيفة نفسها»:** Frank (1988). See also Schelling (1968). اتبعت في مثالي هنا بينكر Pinker (1997)، الذي يقارن عواطف الغضب بجهاز «يوم القيامة» في فيلم ستانلي كوبريك: د. سترانغلوف "Doomsday Device" in Stanley Kubrick's film *Dr. Strangelove*. تم تصميم الجهاز لإطلاق ضربة نووية مضادة تلقائيًا في حالة الضربة الأولى.

ص 51. «لسنا، كبشر، الوحيدين الذين يستسيغون الانتقام»: Jensen, Call, et al. (2007).

ص 51. «الشمبانزي يفعلون الشيء نفسه في البرية». De Waal and Luttrel (1988).

ص 51. «الحنث بوعده»: Baumgartner, Fischbacher, et al. (2009).

ص 51. «الحب الأسري والصداقة.. غير عقلاني»: Pinker (2008).

ص 51. «كخبير في سرقة البنوك»: كما في حالة فرانك أباغنال **Frank Abagnale**. انظر: Abagnale and Redding (2000).

ص 52. «كما يشير ستيفن بينكر» Pinker (2008).

ص 53. «أحيانًا ما ينظرون إلى قادتهم بمشاعر»: Henrich and Gil-White (2001).

ص 53. «أشياء أكبر من أنفسنا» Keltner and Haidt (2003); Haidt (2012)؟

ص 54. «تمنح المعرضين للتهديد حافزًا للتعاون»: Nowak and Sigmund (1998).

ص 54. «كيفين هالي ودانيال فيسلر»: Haley and Fessler (2005).

ص 54. «لعبة الديكتاتور»: Forsythe, Horowitz, et al. (1994).

ص 54. «صندوق هدايا لشراء المشروبات»: Bateson, Nettle, et al. (2006).

ص 55. **الشكل 3-2**: أعيد طباعته بتصريح من هالي وفيسلر Haley and Fessler (2005).

ص 55. «65 بالمئة من وقت حديثهم»: Dunbar (2004); Dunbar, Marriott, et al. (1997).

ص 56. «الثرثرة... لتحقيق السيطرة الاجتماعية»: Feinberg et al. (2012b); Nowak and Sigmund (1998, 2005); Milinski, Semmann, et al. (2002).

ص 56. «المعتدين... شعوزا بالحرج»: Semin and Manstead (1982); Keltner (2009).

ص 56. «نمارس هذه الملكة على طريقة الأطفال الرضع»: Hamlin, Wynn, et al. (2007, 2011). See also Sloane, Baillargeon, et al. (2012).

ص 57. **الشكل 4-2**: أعيد طباعته بتصريح من هاملين وين وآخرين Hamlin, Wynn, et al. (2007).

ص 57. «**المربع المعيق**»: في نسخ التجربة، تم عكس الألوان والأشكال، مما يعني أنها ليست مجرد تفضيل لأشكال أو ألوان معينة. في نسخة أخرى من التجربة، ظهر أن الأطفال يفضلون المساعد بدلًا من شكل محايد ويفضلون الشكل المحايد على المعيق.

ص 60. «**المركزية العرقية ethnocentrism داخل الجماعة بأنه أمر عالمي**»: Brown (1991).

ص 60. «**الإيثار محدود الأفق**»: Bernhard, Fischbacher, et al. (2006); Choi and Bowles (2007).

ص 61. «**قبل أن يتمكنوا من الكلام، تستخدم اللغة للتمييز**»: Kinzler, Dupoux, et al. (2007). See also Mahajan and Wynn (2012).

ص 61. «**تفصل بين نحن وهم**»: McElreath, Boyd, and Richerson (2003).

ص 61. «Implicit Association Test»: Greenwald, McGhee, et al. (1998); Greenwald and Banaji (1995).

ص 61. «**يمكن أن تجرب بنفسك**»: https://implicit.harvard.edu/implicit.

ص 62. «**معظم البيض لديهم تفضيل ضمني للبيض**» Greenwald, McGhee, et al. (1998).

ص 62. «الأطفال... التحيزات القائمة على العرق»: Baron and Banaji (2006).

ص 62. «أن النسخة المعدّة للقردة»: Mahajan, Martinez, et al. (2011).

ص 62. «(إميلي، جريج)... (لاكيشا، جمال)»: Bertrand and Mullainathan (2003).

ص 63. «السود ذوو ملامح الوجوه السوداء النمطية»: Eberhardt, Davies, et al. (2006).

ص 63. «البحث على جوجل»: Stephens- Davidowitz (2012).

ص 63. «حساسية الناس للعرق... العضوية في جماعة ما»: Kurzban, Tooby, et al. (2001).

ص 64. «الدراسات الكلاسيكية التي أجراها هنري تاجفيل»: Tajfel (1970, 1982); Tajfel and Turner (1979).

ص 65. «الأوكسيتوسين... الأشخاص خارج الجماعة»: De Dreu, Greer, et al. (2010, 2011).

ص 66. «كريهة، ووحشية، وقصيرة» Hobbes (1651/1994).

ص 67. «قد يكون الدين أداة»: Wilson (2003); Roes and Raymond (2003); Norenzayan and Shariff (2008).

ص 67. «على حذرٍ ممن لا "يخشون اللّه"»: Gervais, Shariff, et al. (2011).

ص 67. «التعاون القسري»: Boyd and Richerson (1992).

ص 67. «مجتمعات ما قبل الزراعة كانت أكثر إعمالًا للمساواة»: Boehm (2001).

ص 68. «احتمالات التعرض للعقاب على الوشاية ستكون عالية جدًا»: هذا يفترض أن المعاقب لا يمكن أو لن ينتقم بكامل قوته ضد المعاقب. إذا استطاعوا وفعلوا، فقد ينهار التعاون.انظر: Dreber, Rand, et al. (2008); Hermann, Thöni, et al. (2008).

ص. 68. «العاملة بالمثل غير المباشرة»: Gintis (2000); Bowles, Gintis. et al. (2003); Gintis, Bowles, et al. (2005).

ص 68. «عقاب الإيثار»: Fehr and Gächter (2002); Boyd, Gintis, et al. (2003).

ص 68. «الناس... معاقبون داعمون للمجتمع»: Fehr and Gächter (2002); Marlowe, Berbesque, et al. (2008). But see Kurzban, DeScioli, et al. (2007).

ص 69. «لعبة المنافع العامة» Dawes, McTavish, et al. (1977).

ص 69. «ترتفع المساهمات عادةً» Boyd and Richerson (1992); Fehr and Gächter (1999).

ص 70. «إن العقاب الاجتماعي الداعم للمجتمع ليس سوى نتيجة ثانوية»: Kurzban, DeScioli, et al. (2007).

ص 70. «العقوبة الداعمة للمجتمع تطورت من خلال» Boyd, Gintis, et al. (2003).

ص 71. «قصة الحياة على الأرض قصة تعاون متزايد التعقيد»: Margulis (1970); Nowak (2006); Wright (2000).

ص 73. «مألوفة في الطبيعة البشرية»: كثير منها ظهرت في قائمة دونالد براون Donald Brown's (1991) الصفات الإنسانية المشتركة (على سبيل المثال: «التعاطف»، و«الثرثرة»، و«الخزي»، و«الانتقام»)، وكلها وثيقة الصلة بالعناصر المدرجة في قائمتة، إن لم تكن تنطوي عليها منطقيًا.

ص 74. **«مشاعر تمارس هذا التفكير نيابة عنا... سلسلة من الدراسات»:** Rand, Greene, et al. (2012).

ص 75. **الشكل 5-2:** جميع البيانات الواردة في المرجع السابق. وقت القرار (عند 10 ثوان) هو على محور x. مستوى المساهمة هو على محور y، معبرًا عنه كنسبة مئوية من الحد الأقصى (الأعلى) أو احتمال التعاون مع إعطاء اختيار نعم/لا (كل العناصر الأخرى). أعلى: A محاولة واحدة من لعبة المنافع العامة. منتصف اليسار: القرار الأول من سلسلة من معضلات السجينين من محاولة واحدة. منتصف اليمين: معضلة السجينين المتكررة مع وجود أخطاء في التنفيذ. أسفل اليسار: معضلة السجينين المتكررة مع أو بدون عقوبة باهظة. أسفل اليمين: لعبة المنافع العامة متكررة مع أو بدون مكافأة و/أو عقوبة. يتناسب حجم النقطة مع عدد المشاهدات التي تتم الإشارة إليها بجانب كل نقطة. علامات الخطأ تشير إلى الخطأ المعياري للمتوسط.

ص 76. **«تحريم أكل لحوم الأبقار قد يؤدي إلى زيادة الإمدادات الغذائية»:** Harris, Bose, et al. (1966).

ص 76. **«عرقلة الطرق البديلة للإشباع الجنسي»:** Davidson and Ekelund (1997).

ص 77. **«الإرادة الإلهية والصدفة»:** Dawkins (1986).

الفصل الثالث: الصراع على المراعي الجديدة

ص 82. بما إذا كان لدينا هذه الميول أم لا، بل سبب وجودها: Pinker (2002).

ص 82. الإيثار داخل الجماعات لا يمكن أن يتطور دون العداوة بين هذه الجماعات: Choi and Bowles (2007); Bowles (2009).

ص 82. علماء أنثروبولوجيا من دارسي المجتمعات الصغيرة: Henrich, Boyd, et al. (2001); Henrich, Gil- White, et al. (2001); Henrich, McElreath, et al. (2006); Henrich, Ensminger, et al. (2010).

ص 83. لعبة الإنذار الأخير: Güth, Schmittberger, et al. (1982).

ص 84. لعبة وول ستريت أو لعبة المجتمع: Liberman, Samuels, et al. (2004).

ص 84. يميل الأمريكيون إلى عدم تقديم شيء: List (2007).

ص 85. أكثر تعاونًا... أكثر استعدادًا لمعاقبة الأشخاص غير المتعاونين: Henrich, McElreath, et al. (2006).

ص 85. **لا تتضمن أي تعاون:** تدور لعبة الديكتاتور حول الإيثار، أي العطاء بلا مقابل. لكن من منظور رياضي نظري، فإن التعاون والإيثار يعدّان (أو يمكن أن يكونا) متكافئين. ذلك لأن التعاون (النوع المثير للاهتمام) يتطلب دفع تكلفة شخصية لصالح الآخرين. أن تكون تعاونيًا هو أن تكون إيثاريًا، والتعاون على النجاح في العمل هو مجرد إيثار متبادل المنفعة (لكن يظل أحد الاختلافات الملحوظة بين لعبة الديكتاتور وألعاب التعاون

الحقيقي مثل معضلة السجينين ولعبة المنافع العامة، هو أن حجم الكعكة غير ثابت في ألعاب التعاون الحقيقي. وهذا يعني أن ألعاب التعاون الحقيقية ليست «مجموعًا صفريًا»). فقد نقول إن التعاون ليس إيثاريًا إذا كنا نتوقع الحصول على شيء ذي قيمة مساوية أو أكبر في مقابل مساهمة واحدة، وهذا عادل. لكن يمكننا أيضًا أن نقول الشيء نفسه عن الإيثار. ففي تفاعلات اللقطة الواحدة، يكون التعاون إيثارًا، وفي التفاعلات المتكررة لا يكون التعاون أو الإيثار بالضرورة بالمعنى الأقوى.

ص 85. **أظهرت دراسة حديثة:** Henrich, Ensminger et al. (2010).

ص 86. **التعاون والعقاب في مجتمعات كبيرة الحجم:** Herrmann, Thöni, et al. (2008).

ص 86. **الشكل 1-3:** اقتباس بتصرف من المرجع السابق. حيث أوضح هنا البيانات من تسع مدن فقط من إجمالي ست عشرة تضمنتها الدراسة لتوضيح التيارات الثلاثة البارزة.

ص 87. **يعاقبون المتعاونين في الجولة الأولى!:** Ellingsen, Herrmann, et al. (2012).

ص 88. **اليونان... أصبحت متعسرة ماليًا:** BBC News (November 27, 2012).

ص 88. **شكل 2-3:** اقتباس بتصرف من Herrmann, Thöni, et al. (2008).

ص 89. **يبثون تحيزاتهم:** هناك تاريخ طويل لعلماء يقدمون أبحاثًا تتفق بشكل يثير الريبة مع التزاماتهم الأيديولوجية والثقافية. لنأخذ على سبيل المثال قضية إلسورث هنتنغتون Ellsworth Huntington، عالم الجغرافيا البارز في أوائل القرن العشرين، والأستاذ في جامعة ييل Yale، ورئيس مجلس إدارة جمعية تحسين النسل الأمريكية (نعم، كان لديهم جمعية). اعتقد هنتنغتون أن التنمية الاقتصادية تتحدد أساسًا بالمناخ. وبشكل أكثر تحديدًا، خلص إلى أن نيو هافن New Heaven، كونيتيكت (موطن جامعة ييل)، لديها مناخ مثالي إلى حد ما يساعد على الابتكار الفكري والتنمية الاقتصادية. بل الأنكى أن تجد يهوديًا علمانيًا وأستاذًا بجامعة هارفارد، في بوسطن المدينة، يخبركم أن المدن ذات الغالبية المسلمة مثل الرياض ومسقط لها ثقافات تثبط التعاون، في حين أن هناك مدنًا أخرى لديها ثقافات ميسرة كثيرًا للتعاون مثل، نعم، عفوًا، لنقل بوسطن.

وسط هذه الشكوك، اسمحوا لي أن أبدأ بثلاث نقاط واضحة حول هذا البحث: أولًا، لم أقم بإجراء هذا البحث. ثانيًا، هذه النتائج ليست منتقاة بتحيز. على حد علمي، لا توجد دراسات مماثلة تظهر نتائج مختلفة إلى حد كبير، وإذا كنت تريد أن ترى بنفسك، يمكنك القفز إلى الباحث العلمي على غوغل Google لتتحقق. ثالثًا، النتائج المعروضة أعلاه مختلطة. تأتي الرياض ومسقط بالقرب من أسفل الجدول في هذه الدراسة للسلوك التعاوني، وكذلك أثينا، مهد الديمقراطية ومهد الفلسفة الغربية. وفي حين أن مسقط رأسي تحتل مكانة أقرب إلى القمة، فإن بون كذلك

ليست بعيدة عن المواقع السابقة لمعسكرات العزل/الاعتقال النازية. لكن إلى جانب هذه المجموعة المحددة من الدراسات وعلاقتي بها، هناك سؤال أكثر عمومية حول كيف ينبغي لنا أن نستجيب للبحث العلمي الذي يجعل بعض الناس يظهرون بطريقة أو أخرى أفضل من الآخرين، خاصة عندما يكون أنصار البحث من بين من يتبين أنهم أفضل.

لنبدأ بالموقفين المتطرفين بشأن هذه المسألة. على أحد طرفي النقيض، لدينا إذعان تام: إذا قال شخص لديه أوراق اعتماد علمية إن هناك شيئًا ما مدعومًا بأدلة علمية، فلا بد أن يكون صحيحًا. لأسباب واضحة، هذه ليست سياسة جيدة. وعلى الطرف الآخر، لدينا ريبة كاملة ومذهب الشك: في أي وقت يقدم فيه أحد العلماء بحثًا علميًا يفترض أن يجعل بعض الناس يظهرون على نحو ما أفضل من غيرهم، لا بد أن نكون متشككين للغاية، وإذا جعل البحث أنصاره يظهرون أفضل من الآخرين، فإننا لا بد أن نفترض أنهم مجرد حفنة من المزيفين الفارغين ممن لديهم دوافع سياسية تخدم مصالحهم.

كما قد تتوقع، أعتقد أن موقفنا يجب أن يكون في مكان ما في الوسط. ولكي نكون منفتحين، يجب أن نسمح بإمكانية أن يكشف البحث بين الثقافات عن الاختلافات الثقافية التي تجعل بعض الثقافات تبدو أفضل من غيرها -لا بالمعنى القاطع، بل من بعض النواحي. علاوة على ذلك، يجب أن نسمح بإمكانية أن يكون الباحثون الذين يكتشفون مثل هذه الاختلافات بين أولئك الذين ينتهي بهم المطاف إلى التميز (على حد علمي، قد يكون هنتنغتون محقًا). في الوقت نفسه يجب أن نضع في اعتبارنا أن العلماء هم أشخاص، ومثل جميع الأشخاص يتعرضون للتحيز، بما في ذلك التحيز اللاواعي (انظر لاحقًا في هذا الفصل).

في التفاعل مع العلوم الاجتماعية عبر الثقافات، يجب أن نكون واضحين بشأن ما ينتج من العلم وما يعتمد على افتراضاتنا الأخلاقية. على سبيل المثال، تفيد الدراسات الموضحة أعلاه أن الأشخاص الذين تم اختبارهم في بوسطن وكوبنهاغن كسبوا أموالًا أكبر من خلال التعاون في ألعاب المنافع العامة أكثر من الأشخاص الذين تم اختبارهم في الرياض وأثينا. ومع ذلك فإن هذه الدراسات لا تفيدنا عما إذا كان الأشخاص في بوسطن وكوبنهاغن قد لعبوا بشكل **أفضل** أو ما إذا كانت لديهم سمات ثقافية أفضل عمومًا. هذه هي الأحكام القيمية التي تتجاوز البيانات.

لذا ينبغي أن نكون على وعي بأن الدراسات العلمية قد تشوبها عيوب خطيرة (ماذا لو كان فهم أبناء بوسطن للاتجاهات أفضل منه في أثينا؟). في الوقت نفسه يجب أن نحظى ببعض الاحترام للعملية العلمية. تختار المجلات العلمية أوراقًا بحثية للنشر بناءً على مراجعة النظراء المجهولين، و -صدقوني- إن العلماء ينتقدون بعضهم بعضًا، خاصة عندما يكونون مجهولين. قد يكون للأوراق المنشورة في المجلات المحترمة عيوب خطيرة، لكن من غير المحتمل أن يكون بها عيوب واضحة (كما يحدث، في جميع الدراسات الموضحة أعلاه، تم اختبار المشاركين للتأكد من فهمهم للاتجاهات، التي هي ممارسة قياسية في هذا النوع من البحث).

باختصار، يعتبر التحيز في البحث العلمي الاجتماعي عبر الثقافات مصدر قلق مشروع، لكن الحل ليس في رفض كل هذه البحوث باعتبارها مواقف سياسية منحازة. فهذا ليس أفضل من الاعتقاد الأعمى بأن كل ما قاله العلماء ذوو المصداقية صحيح.

ص 89. **الدراسات التي تبحث في الاختلافات الثقافية بين الأمريكيين:** Cohen and Nisbett (1994); Nisbett and Cohen (1996).

ص 91. **الدراسات الاستقصائية أن الجنوبيين:** Cohen and Nisbett (1994)

ص 92. **«أفكار الجنوبيين حول الشرف»:** Fischer (1991).

ص 92. **بدعم الجنوب لسياساتهما الخارجية المناهضة للسوفييت:** Lind (1999).

ص 92. **نظام اقتصادي قائم على الزراعة التعاونية:** Nisbett, Peng, et al. (2001).

ص 92 **الأمريكيون والصينيون... القضاة وقضية الغوغاء:** Described in Doris and Plakias (2007).

ص 93. **لديه عقل فاسد:** Anscombe (1958)، ورد الاقتباس في المرجع السابق. لاحظ أن أنسكومب تقول هذا عن قتل شخص بريء لتهدئة الغوغاء. ومن غير الواضح ما ستقوله حول الزج بشخص بريء إلى السجن.

ص 93. **حساسية مثل هذه الموضوعات:** انظر: يبثون تحيزاتهم، ورد سابقًا في هذا الفصل.

ص 94. قراءته للقرآن لغير المسلمين خلال محاضرة:

Denmark TV2 (October 9, 2004) (translated with Google Translate).

ص 95. لأي شخص سيقطع رأس «رسام الكاريكاتير الدنماركي» المسؤول عن الرسومات:

Indian Express (February 18, 2006).

ص 95. كلفت مقاطعة المسلمين... 170 مليون دولار: BBC News (September 9, 2006).

ص 95. فيديو على موقع يوتيوب: *International Business Times* (September 21, 2012).

ص 96. إذا قام أحدهم بتحريك دعوى:

U.S. News & World Report (January 30, 1995), cited by Bazerman and Moore (2006), 74.

ص 97. طرحت نسختين من السؤال في وقت واحد: Hsee, Loewenstein, et al. (1999).

ص 97. وثقت تجارب كثيرة هذا الاتجاه في المعمل:

.Walster, Berscheid, et al. (1973); Messick and Sentis (1979)

ص 97. الأجر القائم على الأداء عادل: Van Yperen, van den Bos, et al. (2005).

ص 97. سلسلة من التجارب التفاوضية:

series of negotiation experiments: Babcock, Loewenstein, et al. (1995); Babcock, Wang, et al. (1996); Babcock and Loewenstein (1997).

ص 98. لم يكن المفاوضون يعرفون الجانب الذي سيكونون فيه:

.Note the parallel with Rawls's (1971) "veil of ignorance"

ص 98. أكثر قدرة على تذكر المواد التي اطلعوا عليها قبل المحاكمة وتدعم جانبهم:

.Thompson and Loewenstein (1992)

ص 99. الإنصاف المنحاز في سياق مشكلة المشاع البيئية:

.Wade-Benzoni, Tenbrunsel, et al. (1996)

ص 100. يتفاوضون على فرض عقوبات: Harinck, De Dreu, et al. (2000).

ص 102. السمة القبلية فيما يتعلق بالإنصاف المنحاز: Cohen (2003).

ص 102. كله لا شعوريًا أو دون وعي: ان نتائج دراسة كوهين رائعة ورصينة، لكنني لن أنكر دهشتي حال تعميمها على القضايا التي تكون فيها الخلافات الحزبية نوعية وليست كمية. على سبيل المثال، أشك في أن إعادة التعبئة الحزبية يمكن أن تعكس آراء الناس بشأن الإجهاض أو زواج المثليين، على الأقل ليس على المدى القصير.

ص 103. كانوا يعتقدون أن صدام حسين كان متورطًا شخصيًا في الهجمات:

.Millbank and Deanne (September 6, 2003)

ص 103. استطلاع للرأي العام العالمي أجري عام 2008: Reuters (September 10, 2008).

ص 103. شاهد طلاب من كليتين لقطات من لعبة كرة القدم: Hastorf and Cantril (1954).

ص 103. أكثر ثقة في آرائهم بعد النظر في الأدلة المختلطة: Lord, Ross, et al. (1979).

ص 103. تأثير وسائل الإعلام العدائية: Vallone, Ross, et al. (1985).

ص 104. شاهد الناس لقطات للمتظاهرين: Kahan and Hoffman (2012).

ص 108. إجماع ساحق بين الخبراء:

Intergovernmental Panel on Climate Change (2007); Powell (November 15, 2012).

ص104. الجمهوريين يعتقدون: Jones (March 11, 2010), reporting on Gallup poll..

ص 105. مشكلة مشاع قائمة بذاتها: Kahan, Wittlin, et al. (2011).

ص 107. الشكل 3-3: بتصرف بإذن من كاهان، بيترز وآخرين Kahan, Peters, et al. (2012).

ص 108. في عام 1998، كان من الأرجح بالنسبة للجمهوريين والديمقراطيين... في عام 2010:

Dunlap (May 29, 2008) and Jones (March 11, 2010), reporting on Gallup polls.

ص 108. العزل الجيولوجي العميق: Kahan, Jenkins-Smith, et al. (2011).

ص 109. دور الإدراك المنحاز في تصعيد الصراع: Shergill, Bays, et al. (2003).

ص 110. الشكل 3-4: بتصرف بإذن من المرجع السابق (2003).

ص 110. يتوقع عقلك تلقائيًا: Blakemore, Wolpert, et al. (1998).

ص 111. لا ندرك مساهمات الآخرين إلا بشكل جزئي:

Forsyth and Schlenker (1977); Brawley (1984); Caruso, Epley, et al. (2006).

ص 111: يوضح ستيفن بينكر: Pinker (2011).

ص 112. **بعضًا من أكبر مشكلاتنا:** Copenhagen Consensus Center (2012).

ص 114. عاصفة أخلاقية كاملة: Gardiner (2011).

ص 114. بأي معدلات: Singer (2004).

ص 114. ثاني أكبر بلد ينبعث منه الكربون: Union of Concerned Scientists (2008).

تم تجميع البيانات المقتبسة في الأصل بواسطة هيئة المعلومات الأمريكية للطاقة US Energy Information Agency (2008).

ص 114. تنظيف هواء العالم: Second presidential debate in 2000,

quoted in Singer (2004), 26

ص 115. إن محاولة الإشارة: Fisher (1971), 113.

ص 115. يفكر المسؤولون في أنفسهم: المرجع السابق، 112.

ص 115. وضع القانون الأخلاقي: Schlesinger (1971), 73.

الجزء الثاني:

الأخلاق السريعة والبطيئة

الفصل الرابع: الترولوجي

ص 121. **جيرمي بنثام وجون ستيوارت مِل: Jeremy Bentham and John Stuart Mill:** Mill (1861/1998); Bentham (1781/1996). والثالث من كبار النفعيين المؤسسين هو هنري سيدجويك Henry Sidgwick (1907)، الذي يعد عرضه للنفعية أكثر شمولاً ودقة من سابقيه الأكثر شهرة. الفضل يرجع لكاتارزينا دي لازاري-راديك Katarzyna de Lazari-Radek وبيتر سينغر Peter Singer في تسليط الضوء على العديد من النقاط التي توقعها سيدجويك وتم طرحها هنا.

ص 124. تكون شابًا مراهقًا بلا رفيقة: أو بلا رفيق حسب ما تكون الحالة.

ص 126. حول الاستثمار الوالدي: Trivers (1972).

ص 126 بعض الطيور والأسماك: Eens, M., & Pinxten, R. (2000). عكس الأدوار الجنسية في الفقاريات: تفسيرات سلوكية ومبنية على علم الغدد *Behavioural processes*, 51(1), 135–147.

ص 127. طرحها بيتر سينغر Peter Singer، لأول مرة: Singer (1972).

ص 127. نهران أو عشرون: الأمران سيان: سيكون هذا الموقف منطقيًا إذا كان السؤال يدور حول المساهمة الصغيرة في جهد أكبر (نهران أو عشرون). لكن السؤال هنا يدور حول المبلغ الذي ستدفعه لإنجاز المهمة بالكامل إذا كان ما سيدفعه سيتكفل بالأمر وحده.

ص 127. أول فرصة نشر علمي لي: Baron and Greene (1996).

ص 128. التفكير بالحدس الإيعازي: Gilovich, Griffin, et al. (2002); Kahneman (2011).

ص 128. **مشكلة عربة الترولي:** Thomson (1985). وضع الأوراق الأولى عن مشكلة عربة الترولي كل من فيليبا فووت وتوماس فووت Philippa Foot (1967)، وتومسون Thomson (1976). وهذا ما أطلق أدبيات كثيرة في الأخلاقيات. انظر: Fischer and Ravizza (1992); Unger (1996); and Kamm (1998, 2001, 2006).

ص 129. من الخطأ دفع الرجل من فوق جسر المشاة: Thomson (1985); Petrinovich, O’Neill, et al. (1993); Mikhail (2000, 2011); Greene, Somerville, et al. (2001).

ص 130. تصرف بحيث تتعامل مع الإنسانية: (Kant (1785/ 2002. هذه هي الصيغة الثانية من أربع صيغ للأمر المطلق الوارد في كتابه **أسس الأخلاق** *Groundwork*.

ص 131. الناس في جميع أنحاء العالم يوافقون على ذلك:

O’Neill and Petrinovich (1998); Hauser, Cushman, et al. (2007).

ص 132. فينياس غايج Phineas Gage: انظر: Damasio (1994) and Macmillan (2002).

ص 133 . بسبب العجز الانفعالي: Saver and Damasio (1991); Bechara, Damasio, et al. (1994).

ص 133. «يعرفون، لكن لا يشعرون»: Damasio (1994), 45.

ص 135. التحكم المعرفي cognitive control: **Cognitive control:** Miller and Cohen (2001).

ص 135. تجربة ستروب Stroop لتسمية الألوان: Stroop (1935).

ص 135. تمكينها بواسطة الدوائر العصبية في القشرة الأمامية الجانبية **الظهرية:** Miller and Cohen (2001).

ص 137. التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI): يستخدم هذا النوع من التصوير ماسحًا بالرنين المغناطيسي مثل المستخدم بشكل روتيني في المستشفيات الحديثة. بالنسبة لمعظم الأغراض الإكلينيكية، يلتقط هذا النوع من التصوير صورة ثابتة ثلاثية الأبعاد للجسم، «مسح هيكلي». كذلك يلتقط «أفلامًا» للدماغ في حلة العمل. الأفلام لها دقة مكانية متواضعة، مؤلفة من «وحدات بكسل» (وحدات بكسل حجمية) من حوالي 2 إلى 5 ملليمترات. دقة الوضوح منخفضة للغاية، حيث يتم الحصول على صورة («إطار/لقطة» في الفيلم) مرة واحدة كل ثانية إلى 3 ثوانٍ تقريبًا. تبدو الصور التي ينتجها الرنين المغناطيسي الوظيفي مثل النقط المتقطعة، يتم تركيبها عادةً فوق الفحص الهيكلي ذي الدقة العالية، مما يسمح للمرء برؤية مكان النقط في المخ. النقط ليست نتيجة مباشرة لـ«النظر» في المخ. إنها منتجات المعالجة الإحصائية. ما يعنيه نموذج النقطة في منطقة الدماغ هو وجود «نشاط» في المتوسط في تلك المنطقة عندما يقوم شخص بمهمة واحدة (على سبيل المثال، النظر إلى الوجوه البشرية) مقارنة بمهمة أخرى (على سبيل المثال، النظر إلى وجوه الحيوانات). «النشاط» المذكور هو النشاط الكهربائي للخلايا العصبية في الدماغ، لكن هذا النشاط لا يقاس مباشرة. بل بشكل غير مباشر، من خلال تتبع التغييرات في تدفق الدم المؤكسد oxygenated blood. لمزيد من المعلومات راجع: هوتل Huettel و سونغ Song وآخرين, Huettel,

.Song, et al. (2004)

ص 137. متضمنًا ذلك أجزاء من قشرة الفص الجبهي البطني VMPFC: Greene, Somerville, et al. (2001). أظهرت العديد من مناطق الدماغ الأخرى تأثيرات في هذا التباين، بما في ذلك معظم ما يسمى الآن «الشبكة الافتراضية» (Gusnard, Raichle, et al., 2001). يبدو أن الكثير من هذه المناطق لا تشارك في الاستجابة الانفعالية في حد ذاتها، لكن في تمثيل الحقائق غير المثلة (Buckner, Andrews-Hanna، et al.، 2008).

ص 137. أما تجربتنا الثانية فقد أوضحت: Nystrom, et al. (2004).

ص 138. ستجدون مناقشة لهذا السؤال في عمل لاحق: Greene, Cushman, et al. (2009).

ص 139. الآيس كريم لا يسبب الغرق: لا أعرف أول من استخدم هذا المثال.

ص 139. دراسات المتابعة الخاصة بنا: أثار بعض الفلاسفة شكوكًا حول أدلة نظرية المعالجة المزدوجة (McGuire, Langdon, et al., 2009; Kahane and Shackel, 2010' Kahane, Wiech, et al., 2012; Berker, 2009; Kamm, 2009). للاطلاع على الردود، انظر: Paxton و Bruni و Greene (قيد المراجعة)؛ وغرين (2009)؛ وغرين (2009) Greene، وغرين Greene (قيد المراجعة). لمزيد من التفاصيل حول بيركر Berker، راجع مجموعة من الملاحظات (Greene، 2010) تم تجميعها لعقد مؤتمر في جامعة ولاية أريزونا، وهي متاحة على صفحة الإنترنت الخاصة بي أو حسب الطلب.

ص 140. للمرضى الذين يعانون من الخرف الجبهي الصدغي: Mendez, Anderson, et al. (2005).

ص 140. معضلات... لمن يعانون هذا المرض:

Koenigs, Young, et al. (2007); Ciaramelli, Muciolli, et al. (2007).

ص 141 تعرق كف اليد: Moretto, Ladavas, et al. (2010).

ص 141. النتيجة نفسها:

See also Schaich Borg, Hynes, et al. (2006); Conway and Gawronski (2012); Trémolière, Neys, et al. (2012).

ص 141. ليصدم أفراد أسرة واحدة: Thomas, Croft, et al. (2011).

ص 141. المرضى النفسيين من أصحاب القلق المنخفض:

Koenigs, Kruepke, et al. (2012). See also Glenn, Raine, et al. (2009). 125.

ص 141. بقصور في القدرة على التعبير: Koven (2011).

ص 141. استجابة للتوتر، يطلقون أحكامًا نفعية أقل:

Cushman, Gray, et al. (2012). See also Navarrete, McDonald, et al. (2012).

ص 141. مشاعرهم الغريزية: Bartels (2008).

ص 141. تحفيز الناس على الشعور بالمرح:

Valdesolo and DeSteno (2006); Strohminger, Lewis, et al. (2011).

ص 62. اللوزة: Adolphs (2003).

ص 141 ميول سيكوباتية: Glenn, Raine et al. (2009).

ص 142. نشاط اللوزة... ارتباط سلبي مع الأحكام النفعية: Shenhav and Greene (in prep).

ص 142 سيتالوبرام... أحكامًا نفعية أقل: Crockett, Clark, et al. (2010).

ص 142. عقار لورازيبام lorazepam المضاد للقلق له تأثير معاكس: Perkins, Leonard, et al. (2012).

ص 142. التصور المرئي: Amit and Greene (2012).

ص 142. افعل كل ما ينتج عنه أعظم خير: لا أقصد بهذا أن الأشخاص الذين يصدرون أحكامًا نفعية هم نفعيون نموذجيون وينتمون إلى الفلسفة بكامل هيئتها. بل أعني فحسب أنهم يطبقون قاعدة القرار المحايد «التكلفة – المنفعة».

ص 143. **بالنجاح في مهمة ستروب أو تسمية الألوان:** MacDonald, Cohen, et al. (2000).

ص 143. **لتصوير الدماغ نتائج مماثلة:**

Shenhav and Greene (2010); Sarlo, Lotto, et al. (2012); Shenhav and Greene (in prep).

ص 143. مهمة ثانوية متزامنة:

Greene, Morelli, et al. (2008). See also Trémolière, Neys, et al. (2012).

ص 143. إزالة ضغط الوقت وتشجيع التروي: Suter and Hertwig (2011).

ص 143. بتجربة التعرض للضلال: Method follows Pinillos, Smith, et al. (2011).

ص 143. مسائل حسابية خادعة: Frederick (2005).

ص 143. **الذين حلوا هذه المسائل... نفعية:** Paxton, Ungar, and Greene (2011). في حالة معضلة **الجسر**، لم تغير مسائل الرياضيات الصعبة أحكام الناس. بل وجدنا أن الأشخاص الذين كانوا أفضل بشكل عام في حل المسائل الرياضيات الصعبة قدموا المزيد من الأحكام النفعية استجابةً لحالة **الجسر**. انظر أيضًا: Hardman (2008). وقد استخدمتُ أنا وباكستون طريقة CRT مع «معضلة الكذبة البيضاء» التي ابتكرها كاهان وويتش وآخرون (2012) Kahane, Wiech, et al. (2012)، وهي الحالة التي زُعم فيها أن استجابة غير النفعيين غير حدسية. تشير نتائجنا إلى عكس ذلك، بما يتوافق مع نظرية المعالجة المزدوجة الأصلية. انظر: Paxton, Bruni, and Greene (قيد المراجعة).

ص 143. **الأشخاص الذين يفضلون عمومًا التفكير المجهد:** Bartels (2008); Moore, Clark, et al. (2008).

ص 144. **الأسباب الأخلاقية التي يكون الناس على وعي:** Cushman, Young, et al. (2006).

ص 144. **تبرير هذا الحكم بطريقة متسقة: للمرجع السابق** Hauser, Cushman, et al. (2007).

ص 144. **على مستوى جزيئي:**

Crockett, Clark, et al. (2010); Perkins, Leonard, et al. (2010); Marsh, Crowe, et al. (2011); De Dreu, Greer, et al. (2011).

ص 145. **الأحكام الأخلاقية للأطباء:** المخطوطة تحت الإعداد بالاستناد إلى Ransohoff (2011). ولمراجعة القضايا المرتبطة بأخلاقيات البحث البيولوجي من منظور علم الأعصاب، انظر: Gazzaniga (2006).

ص 145. **أدنى حد من خطر الإضرار بمرضاهم:** كثيرًا ما يقال إن قسم أبقراط، الذي يتعامل معه الأطباء عند دخول المهنة، يأمرهم بـ«أولًا، عدم الإضرار». ومع ذلك فإن هذه الكلمات لا تظهر فعليًا في القسم. انظر:

http://www.nlm.nih.gov/hmd/greek/greek_oath.html.

الفصل الخامس:

الكفاءة والمرونة والمخ ذو المعالجة المزدوجة

ص 149. حشرة كل شيء: Winner (2004).

ص. 149. وإحدى أهم الفِكَر:

Posner and Snyder (1975); Shiffrin and Schneider (1977); Sloman (1996); Loewenstein (1996); Chaiken and Trope (1999); Metcalfe and Mischel (1999); Lieberman, Gaunt, et al. (2002); Stanovich and West (2000); Kahneman (2003, 2011).

ص 150. التفكير، السريع والبطيء: (2011) Kahneman.

ص 151. التخلص من مفهوم «الانفعال»: (1997) Griffiths.

ص 151. لكنها ليست انفعالية: قد تشحذ مثل هذه المعالجة استجابات انفعالية، أما المعالجة المرئية بحد ذاتها فهي ليست انفعالية.

ص 152. تدفع في اتجاه أفعال محددة: Darwin (1872/ 2002); Frijda (1987); Plutchik (1980).

ص 152. الخوف... وتعزيز الشعور بالرائحة: Susskind, Lee, et al. (2008).

ص 152. من خلال التأثير على مزاجهم: Lerner, Small, et al. (2004).

ص 154. عبد للعواطف: Hume (1739/ 1978).

ص 154. لا يمكن للعقل أن ينتج قرارات جيدة بدون نوع من المدخلات الانفعالية ولو كانت غير مباشرة: إن المرضى ممن يعانون خللًا في قشرة الفص الجبهي الباطنية VMPFC مثل حالة فينياس غيج Phineas Gage يعتبرون عمومًا سيئين للغاية في اتخاذ القرار. ويمكنهم إبداء أسباب لاختيار شيء دون الآخر، وتبدو أسبابًا وجيهة في كثير من الأحيان، لكنها أسباب مجزأة. ومن ثم فهم بدلا من إضافة مقومات إلى القرار السديد، تراهم يهيمون عشوائيًا في حالة من الفوضى، مما يؤدي إلى سلوك أحمق. (انظر: Damasio, 1994). وفي تجربة مهمة وممثلة، أظهرت ليزلي فيلوز ومارثا فرح Lesley Fellows and Martha Farah (2007) أن هؤلاء المرضى أكثر عرضة من غيرهم لإظهار تفضيلات المراجع «لازمة «intransitive- أي- أنهم يفضلون يفضلون **أ** على **ب** وب على **ج** وج على **أ**. وهذه السمة، فيما يتعلق بصنع القرار، تدل على عدم المنطقية. الأكثر من ذلك أن قشرة الفص الجبهي الظهرية DLPFC، مقر التفكير المنطقي التجريدي، ترتبط ارتباطًا عميقًا بنظام الدوبامين، المسؤول عن وضع القيم في الأولوية قبل الأشياء والأفعال (Rangel, Camerer, et al., 2008; Padoa- Schioppa, 2011). ومن وجهة نظر عصبية وتطورية، فإن نظم تفكيرنا المنطقي ليست آليات منطقية مستقلة. إنها نتاج لنظم أكثر بدائية لدى الثدييات لاختيار السلوكيات المجزية -زوائد معرفية للثدييات المغامرة. بمعنى آخر، يبدو أن هيوم قد فهمها بشكل صحيح.

ص 154. **سلطة فاكهة أو كعكة الشوكولاتة:** Shiv and Fedorikhin (1999).

ص 156. **نوعان مختلفان من القرارات:** McClure, Laibson, et al. (2004).

ص. 156. **الحصول على مكافآت فورية:** المكافآت الفورية هنا ليست فورية جدًّا. في دراسة لاحقة، استخدمت المكافآت الغذائية (McClure, Ericson, et al., 2007)، كانت المكافآت فورية.

ص 156. **الشكل 1-5:** اقتبست الصور بتصرف بعد تصريح من Ochsner, Bunge, et al. (2002); McClure, Laibson, et al. (2004); and Cunningham,

.Johnson, et al. (2004)

ص 157. **داخل الشخصية... بين الأشخاص:** (1979) Nagel.

ص 157. **نرى النمط نفسه:** (2005) Cohen.

ص 157. **إعادة تفسير الصور بطريقة أكثر إيجابية:** (2002) .Ochsner, Bunge, et al.

ص 157. **قدم ويل كننغهام وزملاؤه صورًا:** (2004) .Cunningham, Johnson, et al.

ص 158. **فإن التفاعل مع شخص أسود يفرض نوعًا من العبء المعرفي:** Richeson and Shelton (2003).

ص 160. **إعدادات تلقائية تخبرنا بكيفية المتابعة:** (1999) .Bargh and Chartrand

ص 158. **اللوزة ... 1.7 من الألف فقط من الثانية:** (2004) .Whalen, Kagan, et al.

ص. 159. **القرارات التي تنطوي على مخاطر:**

Bechara, Damasio, et al. (1994); Bechara, Damasio, et al. (1997); Damasio (1994).

ص 158. **كما توضح أكفهم المتعرقة:** يمكن اكتشاف اختلافات صغيرة في تعرق كف اليد عن طريق تمرير تيار صغير عبر الجلد، مما يؤدي إلى تفعيل هذا التيار بدرجة أعلى عندما تكون رطبة. تُعرف هذه التقنية باسم قياس «استجابة توصيل الجلد skin conductance response» (SCR) أو «استجابة الجلد المجلفن galvanic skin response» (GSR).

ص 160. **الشكل 2-5:** بتصرف من (1994) .Whalen, Kagan, et al. and Rathmann

ص 160. **نحن في حاجة إلى إعداداتنا التلقائية الانفعالية:** Woodward and Allman (2007).

ص 160. **قد تتشكل إعداداتنا التلقائية بالتعلم الثقافي:** Olsson and Phelps (2004, 2007).

الجزء الثالث: عملة مشتركة

الفصل السادس: فكرة رائعة

170 . **صممت التعاون داخل الجماعة:** وأيضا التنافس داخل الجماعة.

170 . **«النسبية الأخلاقية»:** أشير هنا إلى **النسبية** بالمعنى الدارج. أما في الفلسفة، **النسبية** فيمكن أن تكون مختلفة إلى حد ما. انظر (1975) Herman.

171 . **«البراغماتية» غالبًا ما يكون لها معنى مختلف:** النظريات البراغماتية عن الحقيقة هي نظريات، يمكن أن يكون أي مزعم، تقريبًا وفقا لها حقيقي أو زائف اعتمادًا

على التأثيرات العملية للإيمان بها.

172. **جعل الأمور تسير بأفضل صورة ممكنة:** بالمعنى الدقيق للكلمة، أتحدث عن عواقبية الفعل.

173. **المناوئون الأوائل للعبودية:** Driver (2009).

174. يستحق نقاشًا فلسفيًا لقرنين من الزمن: Smart and Williams (1973).

179. **القيمة التي تمنح القيم الأخرى قيمتها:** Mill (1861/ 1987), chap. 4, 307–314; Bentham (1781/ 1996), chap. 1.

180. **«من الأفضل أن تكون إنسانا غير مشبع»:** Mill (1861/ 1998), 281.

180. أشار إليه مِل بصورة عابرة: المرجع نفسه 282-283.

180. **«التوسيع والبناء»:** Fredrickson (2001).

183. **قياس السعادة:**

Easterlin (1974); Diener, Suh, et al. (1999); Diener (2000);Seligman (2002); Kahneman, Diener, et al. (2003); Gilbert (2006); Layard (2006); Stevenson and Wolfers (2008); Layard Easterlin, McVey, et al. (2010).

184. يسطع نجم علم السعادة الجديد: انظر الحاشية السابقة.

184. **البطالة مدمرة للمشاعر في كثير من الأحيان:**

Clark and Oswald (1994); Winkelmann and Winkelmann (1995); Clark, Georgellis, et al. (2003)

184. تحقق مكاسب مالية منخفضة بعض الشيء: النقاش هنا بين هؤلاء الذين يقولون إن المال الإضافي بالنسبة للثري لا يشتري سعادة إضافية، (Easterlin, 1974; Easterlin, McVey, et al., 2010)، والذين يقولون إنه يشتري بعضًا منها وليس كثيرًا، (Stevenson and Wolfers, 2008)، في أحسن الأحوال، تبدو زيادة السعادة كأنها وظيفة لوغاريتمية للدخل، بمعنى أن كسب وحدة إضافية من السعادة يتطلب دخل عشرة أضعاف أكثر مما يستغرقه كسب آخر وحدة تحققت.

184. قد يصبح لدينا قريبًا قياسات من هذا النوع: على الأقل بالنسبة للسعادة في هذه اللحظة، يطرح قياس الجهاز العصبي لمدى الرضا في الحياة تحديًا أكبر بكثير.

185. **هذه الصورة النمطية... غير جديرة بالاهتمام:** Mill (1861/ 1998), 294.

186. عدم تقدير هذه الغرائز... **يعرضنا للخطر:** المرجع نفسه، 294-298؛

Hare (1981); Bazerman and Greene (2010).

187. وصولًا إلى المبادئ الأولى: أحد التفسيرات في هذا السياق أن النفعيين متحالفون أيديولوجيًا إلى حد بعيد مع الجماعيين أكثر من الفردانيين. فكل من النفعيين والجماعيين يسعون أيديولوجيًا إلى الصالح العام. الاختلاف أن الجماعيين ملتزمون بطريقة حياة جماعية باعتبارها مسألة مبادئ أولى. على النقيض من النفعيين والجماعيين، لا يسعى الفردانيون أيديولوجيًا إلى الصالح العام في حد ذاته. لو أن بعض الناس حمقى وكسالى مما يجعلهم يتناقصون في العدد، فذلك أمر محمود عند الفردانيين، حتى لو كان تناقصهم ينقص من السعادة الكلية. ذلك أن الهدف عندهم ليس زيادة السعادة، بل منح السعادة أو التعاسة لمن يستحقها. أما النفعي فهو يتبع المقولة الشيوعية القديمة «هائل نظريًا، فظيع عمليًا». أما الفردانيون فلا يقولون حتى «هائل نظريًا».

189. **القيم...** تستمد قيمتها من تأثيراتها على تجربتنا الحياتية: انظر Sidgwick (1907), 401.

189. فإن لم يكن لها تأثير على تجربتنا، فلن يكون لها قيمة: هذا التصريح والذي يسبقه، في الحقيقة، ليسا متكافئين. قد يكون من اللازم أن يكون لكل القيم أثر على تجربتنا كي تصبح ذات قيمة. لكن لا يمكن الخروج من هذا بأن ثقل القيمة مستمد فحسب من تأثيرها على تجربتنا. بعبارة أخرى، التأثير على التجربة ربما يكون ضروريًا للحصول على قيمة، لكن ليس كافيًا لتحديد وزن هذه القيمة.

189. **للمكون النفعي الثاني هو عدم التحيز:** يُطلق Sidgwick (1907) على هذا بديهية العدل.

191. **صلة بين التفكير وفقًا للنظام اليدوي والتفكير النفعي:** طعن كاهان في وجود هذه الصلة، وويتش وآخرون Kahane, Wiech, et al. (2012). ورأوا أن التفكير بالنظام اليدوي يفضل الأحكام النفعية في بعض الحالات -مثل **معضلة الجسر**- لكن ليس بشكل عام. لتوضيح هذه الفكرة، قاموا بعمل دراسة تصوير للأعصاب مستخدمين مجموعة جديدة من المعضلات يكون الحكم المعياري فيها (يفضل الحكم غير النفعي الحقوق أو الواجبات على الصالح الأعم)، أقل حدسية من الحكم النفعي. لكن، منذ ذلك الحين أجريت أنا، وجو باكستون Joe Paxton، وتوماسو بروني Tommaso Bruni تجربة تلقي مسحة خطيرة من الشك في استنتاجاتهم، التي لم تكن مدعومة بصورة جيدة ببيانات تصوير الأعصاب كي نبدأ بها (Paxton, Bruni, and Greene, under review). استخدمنا شيئًا يسمى اختبار التأمل المعرفي Cognitive Reflection Test (Frederick, 2005)، الذي يمكنه قياس واستنتاج (Pinillos, Smith, et al., 2005) التفكير التأملي، لاختبار واحدة من معضلاتهم الجديدة. كانت تلك هي حالة (الكذبة البيضاء) التي يُخدم فيها الصالح الأعم من خلال كذبة. لضبط هذا تجريبيًا، اختبرنا واحدة من معضلاتنا القياسية من نوعية **جسر المشاة**. أظهرنا أن، في **كلتا** الحالتين، المزيد من التأمل مرتبط بالمزيد من الحكم النفعي. يعتبر هذا انتصارًا مذهلًا لنظرية المعالجة المزدوجة المعروضة هنا لأنها تُوظف معضلة أعتقدت أنا (Greene, 2007) وهؤلاء النقاد أنها ستعمل بوصفها نموذجًا مضادًا.

191. **أبرزها اللوزة الدماغية وقشرة الفص الجبهي البطنية VMPFC**: في الواقع، الموقف أكثر تعقيدًا بعض الشيء. فثمة بحث حديث يقترح أن وظائف لوزة الدماغ أشبه بجرس الإنذار، في حين أن قشرة الفص الجبهي البطنية هي في الواقع وبدرجة أكبر مُوحدة للإشارات الانفعالية، فهي تترجم المعلومة المُحفزة إلى عملة مشتركة مؤثرة (Chib, Rangel, et al., 2009). لذا، قد يتسبب الخلل في قشرة الفص الجبهي البطنية في منع تأثير الإعدادات التلقائية بقطع الطريق على تأثيرها في اتخاذ القرارات. يمكن لقواعد اتخاذ القرار المُطبقة من قشرة الفص الجبهي الظهرية DLFPC التأثير على الدمج المؤثر في قشرة الفص الجبهي البطنية (Hare, Camerer, et al., 2009)، لكن مثل هذه القواعد يمكن أيضًا أن تُطبق من دون قشرة الفص الجبهي البطنية. انظر Shenhav and Greene (قيد الإعداد).

192 القاعدة الذهبية الشهيرة بغموضها: القاعدة الذهبية غامضة لأن مواقف الناس مختلفة دائمًا، والقاعدة الذهبية لا تخبرنا أي اختلافات ظرفية تبرر الاختلافات في التعامل. تقريبًا بالنسبة لأي تفاوت في التعامل، بوسع المرء العثور على قاعدة محايدة شكلية تبرره: «نعم، لو كنت أنت ملكًا، و/كنت أنا فلاحًا، عندئذ سيكون لديك الحق في فعل ما تريده بي!». إذ إن القاعدة الذهبية لا تعمل إلا عندما يكون هناك اتفاق بشأن الملامح التي تكون مهمة أخلاقيًا في مواقفنا. بعبارة أخرى، القاعدة الذهبية لا تضع شروط التعاون. إنها فقط تقول الأنانية المحضة غير مسموح بها، كما في «أنا أحصل على المزيد لمجرد أنني أنا». عندما يصل الأمر إلى حل صراعات، ذلك لا يساعد بدرجة كبيرة، كما أوضحت في الفصل الثالث، لأن قيم أي قبيلة ليست أنانية محضة.

الفصل السابع: بحثًا عن عملة مشتركة.

193 **على وعي بهذه المشكلة**: تابع أوباما في (2006) قائلا: «هنا قد يكون هذا من الصعب بالنسبة لمن يؤمن بعصمة الكتاب المقدس، كما هي حال الكثير من الإنجيليين. غير أننا في ديمقراطية تعددية، ليس لدينا خيار. إذ تعتمد السياسة على قدرتنا على إقناع بعضنا البعض بأهداف مشتركة مرتكزة على واقع مشترك. إنها تتضمن التوافق، وفن الممكن. عند مستوى جوهري ما، لا يسمح الدين بالتوافق، إنه فن غير الممكن. لو تكلم الله، عندئذ من المتوقع أن يعيش التابعين على مستوى مراسيم الله، بغض النظر عن النتائج. وعندما ترتكز حياة المرء على مثل تلك التعهدات غير التوافقية ربما تسمو، لكن أن ترتكز صناعة سياستنا على مثل هذه التعهدات سيكون أمرًا خطيرًا».

194 «باستطاعة من لا دين لهم هم فحسب... عرض قضيتهم»: انظر Greenberg (February 27, 2012)، كان سانتوروم يستجيب مباشرة لآراء الرئيس كينيدى، التي كانت شبيهه بآراء أوباما.

195 **حقوق... تفوق العواقب**: Dworkin (1978).

195 **بالنسبة للعديد من المفكرين الأخلاقيين الجدد**: Kant (1785/ 2002); Hare (1952); Gewirth (1980); Smith (1994); Korsgaard (1996)

انظر أيضًا كتاب يصدر قريبًا (لا يزال دون عنوان) بقلم Katarzyna de Lazari-Radek and Peter Singer، يدافعون فيه، تأثرًا بـ Henry Sidgwick، عن النفعية باعتبارها نظامًا قابلًا لأن يصبح بديهيًا.

195 **قبائل أخرى تقول إن الزلازل:** Espresso Education (بلا تاريخ).

196. **سواء كان ذلك يمثل الحقيقة الأخلاقية أم لا:** ماذا نعني بـ«تنجح»؟ كيف يمكننا القول إذا ما كانت الأخلاق الفوقية «تنجح» دون تطبيق نوع ما من المعيار التقييمي؟ وكيف يمكننا تطبيق مثل هذا المعيار دون افتراض نوع ما من الحقيقة الأخلاقية أو، على الأقل، الأخلاق الفوقية؟ سوف نناقش هذه المشكلة بمزيد من التفصيل لاحقًا، لكن الآن الإجابة المختصرة هي: الأخلاق الفوقية «تنجح» لو كنا راضين بها عمومًا. ويمكن القول إن هناك أخلاقًا فوقية يمكن أن تعمل أفضل من غيرها إذا كنا، عمومًا، أكثر رضا بها. والقياس هنا هو القانون. فلست مضطرًا لأن تؤمن بأن قاعدة «ممنوع تناول المشروبات الكحولية دون سن الحادي والعشرين» هي الحقيقة الأخلاقية التي يمكن الوفاء بها بواسطة قانون يحدد السن القانوني لتناول المشروبات الكحولية عند هذا السن. إذ يمكن أن يكون هناك من يقتنع بهذا القانون لأسباب مختلفة. الرضا العام بنظام أخلاقي لا يفترض توافق مسبق على المبادئ الأخلاقية الأولى.

197. **أفلاطون:** Plato's Euthyphro, in Allen and Platon (1970).

197. **كيف لنا أن نعرف إرادة الله؟:** Craig and Sinnott- Armstrong (2004).

198. **خطابًا علنيًا موجهًا إلى الدكتورة لورا:** هذا الخطاب متاح على العديد من المواقع وفي أشكال مختلفة. لإعادة طبعه ومناقشة أصوله، انظر Snopes. Com (November 7, 2012).

200. **«بأمر من الله قدّم إبراهيم»:** Obama (2006).

201. التأمل بوصفه مثبطًا للإيمان: Shenhav, Rand, and Greene (2012); Gervais and Norenzayan (2012).

201. **معظمها، على الأقل:** بالطبع، بعض الأديان أقل قبلية من غيرها. بدون أدنى شك الدين غير القبلي هو الكنيسة التوحيدية العالمية the Unitarian Universalist Church.

203. **«العقل العملي المحض»:** Kant (1785/2002).

202. **وجهات نظر لا يمكن الدفاع عنها عقلانيًا:** بالطبع، يرتكب بعض الناس أخطاء عقلانية، محافظين على مجموعات من المعتقدات الأخلاقية غير المتناسقة داخليًا، لكن العقلاني المتشدد يعتقد أن بعض الاستنتاجات الأخلاقية بعينها (في مقابل تركيبة من الاستنتاجات) لا يمكن مطلقًا الدفاع عنها عقلانيًا. وهذا ما يتطلب أن تصبح الأخلاق مثل الرياضيات، باستنتاجات موضوعية مستمدة من المبادئ الأولى التي تبرهن على نفسها. المزيد عن هذا لاحقًا.

202 مجموعة يمكن التحكم فيها من الحقائق الأخلاقية ذاتية البرهان: أقول «يمكن التحكم فيها» لأن الأخلاق ليست مثل الرياضيات في حالة أن البديهيات مجموعة ضخمة من البيانات لا يمكن تدوينها.

202 **عدم العثور... على بديهيات**: لماذا لم يعثر أحد على بديهيات من هذا النوع؟ أي نوع من المبادئ يكون من شأنه أن يصنع بديهيات جيدة؟ بالنظر إلى حاجة البديهيات إلى أن تكون ذاتية البرهان، يجب أن نأمل في بديهيات تكون «تحليلية»، بمعنى، أن تكون حقيقية بموجب معاني الكلمات المستخدمة للتعبير عنها. (صلاحية التحليل/ كان وضوح التركيبة محل نقاش معروف من قبل كواين Quine [1951]، لكن يبدو أنه من الصعب تدبر الأمر من دونها [Grice and Strawson, 1956]).

على سبيل المثال، عبارة «كل العزاب غير متزوجين» هي عبارة تحليلية. قد تقول إن العبارات التحليلية هي عبارات «صحيحة بحكم التعريف»، مع الحذر من أن صحة بعض العبارات التحليلية قد لا تكون واضحة، خاصة إذا كانت طويلة ومعقدة. من الممكن أيضًا أن يكون لدينا حقائق ذاتية البرهان غير تحليلية -على سبيل المثال، بديهية إقليدس تقرر أن من الممكن وصل أي نقطتين بخط مستقيم. هذه حقيقة واضحة، لكن لا يوجد شيء في تعريفات «نقطة» و«اثنتان» يستطيع منها المرء أن يستمد هذه الحقيقة. بعبارة أخرى، مفهوم **نقطة** لا يحتوي مفهوم **مستقيم** (أو مفهوم **خط**) بالطريقة التي يحتوي بها مفهوم **عازب** على مفهوم **غير متزوج**. وبالتالي فإن استخدامنا لإقليدس نموذجًا، قد يعطينا أمل في أن نجد بديهيات أخلاقية ذاتية البرهان لكنها غير صحيحة بحكم التعريف. أو قد نأمل في أن نجد بديهيات صحيحة بحكم التعريف. لو كنا نبحث عن بديهيات أخلاقية، فهذه خياراتنا.

كان الفيلسوف جورج إدوارد مور أوائل القرن العشرين G. E. Moore (1903/ 1993) قد قدم أطروحة معروفة بحجة السؤال المفتوح the Open Question Argument، تقدم اختبارًا يتعلق بالتطلع إلى بديهيات أخلاقية. يمكننا البدء بالتفكير في حجة السؤال المفتوح كاختبار لذاتية البرهان، على الرغم من أن مور لم يفكر به بهذه الطريقة. (اعتقد مور أن الافتراضات التي فشلت في الاختبار لا يمكن أن تكون صحيحة، لكنه أغفل إمكانية أن تكون صحيحة لكنها ليست ذاتية البرهان أو صحيحة بشكل واضح). نحتاج إلى اختبار للبرهان الذاتي إذا كنا نبحث عن نموذج للأخلاقية في الرياضيات، وذلك مجددًا لأن البديهيات الأخلاقية تحتاج إلى أن تكون ذاتية البرهان.

يعمل اختبار مور كالتالي، خذ مبدأ أخلاقيًا يزعم أنه يخبرك أيّ أنواع الأشياء صحيحًا، أو خطأ، طيبًا، شريرًا، إلى آخره. على سبيل المثال، مبدأ نفعي مثل هذا:

ما هو صحيح هو الذي يزيد السعادة الإجمالية إلى الحد الأقصى.

إذا كانت لديك ميول نفعية، قد تعتقد أن هذا المبدأ ليس صحيحًا فحسب لكنه ذاتي البرهان أيضًا.

إليك ما يطرحه مور من تحدٍّ: افترض أننا نعلم أن فعل معين سوف يزيد السعادة الإجمالية إلى الحد الأقصى. ألا يظل سؤالاً مفتوحًا ما إذا كان هذا الفعل صحيحًا أم

لا؟ لو الإجابة نعم، إذن لا يمكن أن يكون ذاتي البرهان أن ما يزيد السعادة إلى الحد الأقصى هو صحيح. في هذه الحالة، يمكنك أن تشعر بضغط حجة السؤال المفتوح عند مور بوضع الأمثلة المضادة في عين الاعتبار. لنأخذ حالة دفع الرجل من فوق جسر المشاة لإنقاذ الخمسة. دعنا نقر بأن هذا الفعل سوف يزيد السعادة الإجمالية إلى الحد الأقصى. هل سيعد ذلك عندئذ إقرارًا منا بأن ذلك صحيح؟ كلا بالطبع. يظل السؤال الأخلاقي مفتوحًا في الوقت الراهن، بصرف النظر عما قد نستنتجه في النهاية.

دعنا نحاول مبدأ أكثر تجريدًا. وقد استعرته وتعاملت معه بحرّية، من مايكل سميث Michael Smith (1994):

الصحيح هو ما سوف نريده لو كنا على علم تام وعقلانية تامة.

يبدو هذا المبدأ ذاتي الصحة، لكن هل هو كذلك حقًّا؟ لنفترض أن لدينا فعلًا مُفضلا من أحد ما على علم تام وعقلانية تامة. ألا يُعتبر ذلك «سؤالًا مفتوحًا» إن كان هذا الفعل صحيحًا؟

على سبيل المثال، فكر في العقول الشريرة التقليدية بالنسبة لك، مثل هانيبال ليكتر Hannibal Lecter. ربما يكون صحيحًا أن شريرًا مثل ليكتر، الذي يقتل ويأكل أشخاص أبرياء، من المؤكد أنه يرتكب خطأ منطقيًا من نوع ما، أو من المؤكد أنه جاهل ببعض الحقائق اللاأخلاقية. ربما، لكن ربما ليس كذلك. القصد هو أنه ليس ذاتي البرهان. وكان شون نيكولاس Shaun Nichols قد أظهر أن كثيرًا من الناس العاديين يؤمنون بأن المرضى النفسيين يعرفون الصواب من الخطأ لكن كل ما في الأمر أنهم لا يهتمون، وهذا ما يتفق مع فكرة أن المرء من الممكن أن يكون قاصرًا أخلاقيًا دون أن يكون مشوشًا أو جاهلًا ببعض الحقائق اللاأخلاقية (Nicolas, 2002). حتى لو أصبحنا على علم تام وعقلانية تامة، يظل «السؤال المفتوح» إذا كنا بذلك أصبحنا مثاليين أخلاقيًا. وذلك يعني أن المبدأ أعلاه لا يمكن أن يكون ذاتي البرهان. قد يبدو كذلك (لبعضنا، على أيه حال)، لأننا نعتقد أن كوننا أكثر علمًا وأكثر عقلانية قد يساعد في حسم الأمر. لكن هذا مختلف للغاية عن قول إن العقلانية التامة والمعلومات الكاملة، ذاتية البرهان، هو كل ما نحتاجه من أجل حكم أخلاقي ودافعية أخلاقية مثالية. من الممكن أن نكون على علم تام وعقلانية تامة ونظل نرتكب بعض الأخطاء الأخلاقية. على أية حال، ليس من البرهان الذاتي أن ما قلته للتو خاطئ. وذلك يعني أن المبدأ أعلاه لا يمكن أن يكون بديهية أخلاقية لأنه، حتى لو كان حقيقة، ليس حقيقة ذاتية البرهان.

ما هو أكثر من ذلك، حتى لو كنا لنقبل هذا النوع من المبادئ المغرقة في التجريد كبديهة، فهذا لن يمنحنا عملة مشتركة. إنه لن يخبرنا كيف نقوم بمفاضلات بين القيم المتنافسة. سيخبرنا ببساطة أن المفاضلات الصحيحة هي المفاضلات التي سنقوم بها لو كنا على علم تام وعقلانية تامة، وهذا في نهاية المطاف لا يعتبر عونًا كبيرًا. اعتقد مور، فيما يتعلق بأي مبدأ أخلاقي، أن السؤال الذي يرمي إلى إجابة يظل دائمًا مفتوحًا. لمعرفة السبب، نحتاج إلى التفكير في ماهية المبدأ الأخلاقي. والمبدأ الأخلاقي، عند مور، هو الذي يصل «صفة طبيعية» بـ«صفة أخلاقية». على سبيل المثال، خذ مبدأ «الكذب خطأ». فعل يمثل

مثالًا على القول إن الكذب «صفة طبيعية» لذلك الفعل. فعل خطأ هو «صفة أخلاقية» لذلك الفعل. ما يعنيه مبدأ، بلغة الصفة، «الكذب خطأ» هو التالي: لو أن فعل له الصفة الطبيعية في كونه حالة من الكذب، عندئذ يكون لديه الصفة الأخلاقية في كونه خطأ. ما تقترحه أطروحة مور حجة السؤال المفتوح هو أن نسب صفات طبيعية إلى أشياء لن يقودنا بالكامل مطلقًا إلى الصفات الأخلاقية، على الأقل ليس بطريقة ذاتية البرهان. (ينطوي مصطلح مور ضمنًا على أن الصفات الأخلاقية يجب أن تكون «غير طبيعية»، لكن هذا ليس جزءًا أساسيًا من أطروحته. بدلًا من الحديث عن صفات «طبيعية»، يمكننا في المقابل الحديث عن الصفات الواقعية الواضحة التي يمكن أن تكون منسوبة دون جدل، «حقائق القضية، كما يقول المحامون»).

افترض أن جو كذب على الشرطة من أجل أن يحمي صديقه. نحن نختلف في الرأي حول ما إذا كان هذا خطأ. لكن، «حقيقة القضية» غير المثيرة للجدل أن جو قد كذب. من هذه الحقيقة، هل نحن مجبرون على استنتاج أن ما فعله جو خطأ؟ يقول مور، كلا. إنه «سؤال مفتوح». يطرح مور أن كل المبادئ الأخلاقية الجوهرية -ليس فقط «الكذب خطأ»- تنطوي على القصور نفسه. السبب أن كل المبادئ الخلاقية الجوهرية يجب أن تجتاز فجوة حقيقة؛ الشيء ومايجب أن يكون عليه الشيء is-ought، مع «الصفات الطبيعية» (الحقائق غير المثيرة للجدل للقضية) من جانب و«الصفات الأخلاقية» من جانب آخر. حقائق القضية دائمًا ما تكون حول «حقيقة» الحقائق مثل حقيقة أن جو كذب. بالمقابل، الاستنتاجات الأخلاقية دائمًا ما تكون بشأن ما يجب أن يكون عليه الشيء، مثل حقيقة أنه كان يجب على جو عدم الكذب. الآن، ربما يكون صحيحًا أن الكذب خطأ، لكن الفكرة الرئيسية هنا أن المبادئ الأخلاقية لا يمكن أن تكون حقيقة ذاتية البرهان. لماذا؟ لأننا حتى لو اتفقنا على أن جو قد كذب (حقيقة حول «حقيقة الشيء»)، يظل سؤالًا مفتوحًا ما إذا كان فعل الكذب هذا خطأ (حقيقة حول «ما يجب أن يكون عليه الشيء»).

«الكذب خطأ» ليس حقيقة ذاتية البرهان، لكن ذلك مبدأ واحد فقط. ربما توجد مبادئ أخلاقية أخرى مألوفة صحيحة في ذاتها. قد نبدأ بمبدأ يتعلق بشيء يبدو خطأ بصورة واضحة ودون قيد أو شرط. ماذا عن هذا، «تعذيب القطط الصغيرة خطأ». أليس ذاتي الصحة أنه خطأ تعذيب القطط الصغيرة؟ حسنًا ... ماذا لو كانت الطريقة الوحيدة لإنقاذ مليون شخص هي تعذيب قطة واحدة صغيرة؟ هل سيكون ذلك خطأ؟ وهل كونه خطأ يهد ذاتي البرهان؟ ربما نحتاج إلى تعديل طفيف: «تعذيب القطط الصغيرة خطأ، ما لم يكن لديك سبب وجيه حقًا». لكن ما الذي يعد «سببًا وجيهًا حقًا؟» هل هو وجيه بما يكفي لتبرير تعذيب قطة صغيرة؟ إن كان الأمر كذلك، حينئذ يكون لدينا، بدلًا من مبادئ أخلاقية جوهرية، تكرار فارغ للمعنى: «تعذيب القطط الصغيرة خطأ، ما لم يكن هناك سبب كافٍ لتبرير تعذيب القطة الصغيرة». نستطيع محاولة أن نكون أكثر تحديدًا. لكن إلى أي مدى يعد من الخير تعذيب قطتك الصغيرة؟ وكيف يتفاوت مقدار الخير مع مقدار التعذيب؟ هل هناك إجابات لهذه الأسئلة الصحيحة بديهيًا؟ ربما مع تعديل كافٍ، يمكننا الحصول على إفادة أخلاقية حول تعذيب القطة الصغيرة (أو

أيًا ماكان) تستطيع اجتياز اختبار السؤال المفتوح. لكن ما سننتهي إليه لن يكون بديهية أخلاقية؛ مبدأ أساسيًا يمكن أن نستمد من خلاله حقائق أخلاقية أكثر تحديدًا. بل بالأحرى، ستكون إفادة محددة للغاية وعلى درجة عالية من الكفاءة حول أخلاقيات تعذيب القطط الصغيرة (أو أيًا ماكان).

لقد تحدثنا عن أطروحة حجة السؤال المفتوح بوصفها اختبارًا للبرهان الذاتي، الذي هو ما نحتاجه من بديهياتنا. لكن إذا توخينا الدقة، فإن أي بيان يمكن أن يكون ذاتي البرهان حتى لو صدقه أو صحته ظلت تمثل «سؤالًا مفتوحًا». كيف؟. تأمل هذا البيان: كل العزاب غير غير غير غير غير غير غير غير غير غير غير متزوجين. دون أن تحسب عدد **غير** النافية، فإن حقيقة الجملة السابقة، بالنسبة لك، هي سؤال مفتوح. إنها توضح أن هذه الجملة حقيقية، وأنها حقيقة ذاتية البرهان، بمعنى أنك لا تحتاج إلى أي دليل أبعد مما في الجملة للتحقق من أنها صحيحة. بالتالي، بالمعنى الدقيق، من الممكن أن تكون الإفادة ذاتية البرهان حتى لو كانت صحتها سؤالا مفتوحًا. إذن، حجة السؤال المفتوح ليست، بالمعنى الدقيق، اختبارًا للبرهان الذاتي. بالأحرى، إنها اختبار لشيء أشبه بـ «الوضوح». وهذا يترك احتمال أن هناك بديهيات أخلاقية مفيدة صحيحة في ذاتها، لكنها ليست صحيحة بصورة واضحة، احتمالًا قائمًا. كيف سيبدو مبدأ كهذا؟. على خلاف جملة «غير، غير» أعلاه، لن يكون هذا النوع من المبادئ مُختزلًا إلى شيء أبسط. بطريقة أخرى سيكون بالإمكان استخدام الصيغة الأكثر بساطة على أنها البديهية. بالتالي، يجب أن يكون هذا المبدأ بيانًا أخلاقيًا معقدًا غير قابل للاختزال، يمكن أن يُرى على أنه صحيح دون أي دليل أو برهان آخر، لكن من غير الواضح صحيح لمن، بسبب تعقيده. ومن هذا البيان (بالإضافة إلى بيانات أخرى مثله، ربما) ومن حقائق غير أخلاقية، سنكون قادرين على استنتاج إجابات لأسئلة أخلاقية جدلية. لا أستطيع إثبات أن بديهيات أخلاقية من هذا النوع غير موجودة، لكن من العدل القول إنه لا يجب علينا الاعتماد على ظهورها في أي وقت قريب.

بإيجاز، لا تبدو آفاق نمذجة الأخلاق على الرياضيات مسألة جيدة. لإنجاز هذا، سنحتاج إلى بديهيات أخلاقية تكون ذاتية البرهان ومفيدة على حد سواء، لكن لا يبدو أن هناك أي بديهيات من هذا النوع متوقعة قريبًا. كي تكون مفيدة، يجب أن تمكننا المبادئ الأخلاقية من ربط «حقيقة الشيء» و«مايجب أن يكون عليه»، وتأخذنا من «حقائق الحالة» إلى إجابات أخلاقية محددة. ولا تبدو المبادئ التي تتمتع بالقوة الكافية لعمل ذلك ذاتية البرهان، على الرغم من أنها قد تكون كذلك ظاهريًا. لا أستطيع إثبات أنه لن يتم إضفاء البديهية على الأخلاق مطلقًا، وبالتالي جعلها مثل الرياضيات. لكن من الأفضل لنا جميعا ألا نتوقع شيء كهذا في القريب العاجل.

ملحوظة، طرح كل من Katarzyna de Lazari- Radek and Peter Singer، (في مخطوطة كتاب لم يُنشر وبدون عنوان) أن النفعية تستند على مجموعة من البديهيات ذاتية البرهان. أطروحتهم في رأيي، المستوحاة من Henry Sidgwick (1907)، مثيرة للاهتمام بنفس القدر الذي تحصل عليه مثل هذه الأطروحات. لكني في النهاية لا أوافق، لأسباب طرحتها في النقاش السابق.

205. **التنافس بين الجماعات:** مرة أخرى، أنا لا أفترض تفسير حساب جماعة -انتقائي للتطور الأخلاقي. إذ قد تتألف «الجماعة» هنا من شخصين، أو قبيلة من آلاف، أو أي شيء بينهما.

205. يفضل أيضًا الأشخاص الذين يميلون للإبادة الجماعية: Joyce (2011).

205. هذا الطرح، المثير للجدل، ينطبق أيضًا على التطور الثقافي: Casebeer (2003). انظر أيضًا Ruse and Wilson (1986) ورد من Kitcher (1994). افترض أن ما تطور بيولوجيًا لم يكن الأخلاق، بل قدرة عامة على اكتساب ممارسات ثقافية. وافترض أن الأخلاق لم تتطور إلا ثقافيًا، بمعنى أنها مجموعة من «الفِكَر» (اختلافات ثقافية) تنتشر بسبب تغلب الأخلاق على أفكار أخرى في الصراع على التواجد في العقول البشرية. في تلك الحالة، تظل نفس الحجة سارية. ستكون الوظيفة الأساسية للأخلاقية آنئذ هي عمل مزيد من النسخ من نفسها في عقول بشر آخرين، بدلًا من عمل مزيد من النسخ من الجينات المرتبطة بها. قد تنتشر الميول الأخلاقية لمجرد أنها بارعة في «إصابة» العقول، إلى حد ما مثل الألحان الجذابة ونظريات المؤامرة. أو ربما أنها تحيا لأنها تساعد حاضنيها على البقاء أحياء. بصورة أكثر تحديدًا، ربما تبقى الفِكَر الأخلاقية على قيد الحياة لأنها تساعد حاضنيها على هزيمة المنافسة. لكن مهما كانت الحالة، وسواء كانت أم لم تكن الأخلاق تبلي بلاءً حسنًا إلى حد ما على طول المدى، النقطة الجوهرية للتطور الثقافي هي نشر الفِكَر الثقافية، تمامًا مثلما يمثل نشر الجينات النقطة الجوهرية للتطور البيولوجي.

205. «مشكلة الشيء كما هو عليه فعلًا، والشيء كما يجب أن يكون»:Hume (1739/ 1978).

205. **«المغالطة الطبيعية»:** وفقًا لمور G. E. Moore (1903/1993)، الذي صاغ المصطلح، المغالطة الطبيعية هي استنتاج جودة كيان من حقائق تدور حول صفاته «الطبيعية -على سبيل المثال، استنتاج أن الشيكولاتة جيدة لأن مذاقها لذيذ».

205. **الداروينيين الاجتماعيين:** استُخدِم مصطلح «الداروينية الاجتماعية» "social Darwinism" في الأصل كانتقاص من القدر. غالبًا ما يُنسب، بصورة غير عادلة نوعًا ما، إلى هربرت سبنسر Herbert Spencer. تواجدت الداروينية الاجتماعية بوصفها أيديولوجية بقدر ما، كانت في عقول نخبة الرأسماليين الذين رأوا في داروين تأكيدًا لمعتقداتهم الأخلاقية والسياسية الموجودة سالفًا. انظر Wright (1994).

207. **كنت أعتقد أن هذا هو السؤال:** Greene (2002).

207. **ما يهم فعلًا... مسار واضح عبر الشرك:** شكرًا لوالتر سينوت-أرمسترونج Walter Sinnott-Armstrong، وبيتر سينغر Peter Singer، وسيمون كيللر Simon Keller لتعليقهم على هذه النقطة.

208. **هل نطلق على ما تبقى «الحقيقة الأخلاقية»؟:** ما هي المعضلة: من ناحية، يبدو أن بعض الرؤى الأخلاقية أفضل بشكل واضح من رؤى أخرى. إذا كان هناك موقف أخلاقي غير متناسق داخليًا، أو إذا كان الاحتكام إليه يعتمد على افتراضات خادعة،

عندئذ تكون رؤية كهذه أدنى موضوعيًا بمعنى من المعاني بالنسبة لرؤى أخرى تفتقر إلى مثل هذه المشكلات. لكن لو كنا نؤمن بـ«الأفضل موضوعيًا» و«الأسوأ موضوعيًا»، إذن لم لا نؤمن بـ «الصحيح موضوعيًا»؟ لم لا نقول إن الحقيقة الأخلاقية هي ما أصبحت عليه معتقداتنا الأخلاقية بعد أن قمنا بتحسينها موضوعيًا بقدر المستطاع؟

من ناحية أخرى، ربما تعتقد أن الحقيقة الأخلاقية تتطلب أكثر ممّا بعد القبول بالتحسين. (انظر Mackie, 1977; Horgan and Timmons, 1992; and Joyce, 2001, 2006). إذا كان ما تؤمن به صحيح حقًّا، عندئذ يجب أن يكون مستحيلًا بالنسبة لأحد ما إن يختلف معك دون أن يرتكب نوعًا ما من الخطأ الموضوعي.

افترض أن مريضًا نفسيًا على علم تام، وعقلاني تمامًا -شخصًا تفكيره يتوافق مع معاييرنا لـ«التحسين التام»- يختلف معنا بشأن، مثلًا، خطأ تعذيب القطط الصغيرة. يوجد احتمالان.

الأول، قد ننكر أن هذا الشخص موجود. لو أن تفكيره تحسن موضوعيًا بشكل كامل، نقول، وقتئذ، إنه يجب عليه أن يُقر بأن تعذيب القطط الصغيرة خطأ. لكن على أسس يمكننا أن نقول ذلك؟ هذا هو نوع الشيء الذي نستطيع أن نقوله فقط إذا كان لدينا سبل وصول مباشرة للحقيقة الأخلاقية، وهذا لا نملكه بشكل واضح. خيارنا الآخر هو القبول بأن مريض نفسي بتفكير أخلاقي قد يتحسن بشكل تام (يعرف كل الحقائق، ومتناسق داخليًا، إلى آخر ذلك) يمكن أن يكون موجودًا. لكن هذا يعني أن شخص ما يمكنه رفض الحقيقة الأخلاقية دون ارتكاب خطأ (دون استجداء للسؤال بأية حال من الأحوال) لكن ذلك لا يبدو **حقيقة**. إنه كما لو كنا نقول: «إنها حقيقة أن الشمس أكبر من الأرض، لكن لو كنت تعتقد أن الشمس ليست أكبر من الأرض فأنت لست بالضرورة على خطأ». ماذا؟

بالتالي هل توجد حقيقة أخلاقية؟. في رسالة الدكتوراة الخاصة بي **(Greene, 2002)**، برهنت على أنه لا توجد أي حقيقة أخلاقية للأسباب «من ناحية أخرى» المذكورة أعلاه. لكن في الوقت الحالي أعتقد أن أكثر ما يهم لأغراض عملية هي احتمالية التحسن الموضوعي، وليس احتمالية الصواب الموضوعي. وهذا يجعلني أميل، لأغراض عملية، إلى القول بإمكانية وجود شيء يشبه إلى حد كبير الحقيقة الأخلاقية (Blackburn, 1993)، والذي قد يكون بطريقة أو بأخرى الحقيقة الأخلاقية، إن لم يكن الحقيقة الأخلاقية بألف ولام التعريف.

لكن، في واقع الأمر، أعتقد أنه ليس السؤال الذي يجب التركيز عليه، وهذا ما جعلني أعيره قليلًا من الانتباه نسبيًا في هذا الكتاب. ما يهم هو ما نفعله مع الشرك، وليس ما إذا كنا نطلق على المنتج النهائي «الحقيقة الأخلاقية».

ص 208. في أعلى مستوياتها: «في أعلى مستوياتها» تمثل هنا مفتاحًا. تقريبًا لا يعتقد أحد أنه يجب علينا أن نكون حياديين بصورة كاملة بمعنى يومي، أي الاعتناء بالغرباء بشكل أقل من اعتنائنا بأنفسنا وأحبائنا. لكن في الوقت نفسه، نحن ندرك جميعًا، من منظور أخلاقي، أنه يجب علينا جميعًا أن نخضع للقواعد نفسها، حتى على الرغم من أننا نشغل مواقع مختلفة داخل النظام الذي أسسته هذه القواعد. إذا كان مسموحًا لي

بتفضيل أحبائي على الغرباء، إذن أنت أيضًا يحقُّ لك ذلك، ما دامت مواقعنا متماثلة. وإذا كان مسموحًا لي بتفضيل ما هو أكثر مما هو مسموح لك بتفضيل ما هو لك، فذلك لأننا نشغل مواقع مختلفة موضوعيًا (مثلًا، رئيس نادي خاص مقابل قاضي فيدرالي). باختصار، كلنا مسموح لنا أن نكون متحيزين بمستوى منخفض، لكن القواعد التي تحدد متى وأين يكون التحيز مقبولًا يجب أن تُطبق بحياد.

ص209. «الحقيقة الأخلاقية» أم لا فسأتركه سؤالًا مفتوحًا: انظر هامش **«هل نطلق على ما تبقى الحقيقة الأخلاقية؟»**.

الفصل الثامن: العثور على عملة مشتركة.

ص 211. **حلقة من المسلسل التليفزيوني ذا تويلايت زون The Twilight Zone**: الحلقة (Medak, 1986)، كتبها ريتشارد ماثيسون Richard Matheson، استندت إلى قصته القصيرة التي كتبها في وقت سابق، وكانت الأساس لفيلم الصندوق The Box.

211. **«لو تساوت كل الأمور الأخرى»**: نحن نفترض أنه لا توجد ميزة متوارية هنا. كسر ركبتك لن يُحسن من شخصيتك. لن تلتقي بحب حياتك في المستشفى. هنا، كسر ركبتك مجرد انتقاص تام من سعادتك، يمكنك تجنبه بالضغط على الزر.

213. **النزول والتحقق**: على أقل تقدير، أتوقع أن يتبع بعض الأعضاء من كل القبائل المنطق النفعي داخل القبيلة. ربما توجد بعض القبائل غاية في القبلية لدرجة أنهم سيكوباتيون بشكل أساسي على المستوى بين القبائل. لكن كما ذكرنا سالفًا، لو أن ذلك ما هم عليه، فإنهم بوضوح ليسوا جزءًا من «نحن» في هذا النقاش. على الأقل ليس بعد. وكما أوضحنا في الفصل الثالث، تبدو الكياسة تجاه الغرباء قد دعمتها، إن لم تكن خلقتها، مجتمعات السوق الحديثة (Henrich, Ensminger et al., 2010). في اختبار هذا الحدس، يجب أن تكون المناهج متوافقة مع (السكان) محل الاختبار.

213. **أرضية أخلاقية مشتركة جوهريًا**: قد تختلف في الرأي. ربما تُعلق بأن «لو تساوت كل الأمور الأخرى»، فإن الالتزامات تكون أمرًا شائعًا جدًا. جميعنا نعارض الكذب، لو تساوت كل الأمور الأخرى. جميعنا نؤيد ترك الناس ينفقون أموالهم كما يشاءون، لو تساوت كل الأمور الأخرى. إلى آخره. بعبارة أخرى، العديد من القيم، ربما معظم القيم، مشتركة إلى حدٍّ ما، وشيء جميعًا نقدره إلى حدٍّ ما هو شيء نلتزم تجاهه «لو تساوت كل الأمور الأخرى». ينشب الصراع في المقام الأول لأن الناس يعطون أولويات لقيم مختلفة بطرق مختلفة. بالتالي، لا يوجد شيء متميز حيال التزامنا بزيادة السعادة إلى حدها الأقصى «لو تساوت كل الأمور الأخرى». لدينا التزامات «لو تساوت كل الأمور الأخرى» تجاه العديد، والعديد من القيم. المشكلة أن الأمور الأخرى لم تكن قط متساوية.

صحيح فعلًا «لو تساوت كل الأمور الأخرى» ستصبح الالتزامات الأخلاقية سهلة المنال. مع ذلك، إن التزامنا «لو تساوت كل الأمور الأخرى» بزيادة السعادة إلى الحد الأعلى أمر مميز. «عدم الكذب» ليس نظامًا أخلاقيًا. ولا «إنفاق المال كما تشاء»، إلى آخره. على

النقيض، «زيادة السعادة إلى أقصى حد» هو نظام أخلاقي. لماذا هو نظام؟ لأن التزام بزيادة السعادة إلى أقصى حد يُخبرنا كيف نُعطي الأولوية لقيم مختلفة -بعبارة أخرى، كيف نصنع مفاضلات. إنه يمنحنا إجابات لأسئلة مثل «متى يكون مباحًا أن تكذب؟» «متى تتجاوز الحرية الاقتصادية حدود المنطق؟» وهلم جرا. ذلك، أن التزامنا «لو تساوت كل الأمور الأخرى» بزيادة السعادة إلى الحد الأقصى ليس مجرد التزام افتراضي تجاه إحدى القيم من بين العديد من القيم الأخلاقية. إنه التزام افتراضي تجاه ما هو، أو ربما تم صنعه داخل، نظام كامل من القيم الأخلاقية. ذلك مهم تمامًا.

ص 215. **الاعتراضات... تسوقها في نهاية المطاف الإعدادات التلقائية**: الكلمة الدالة هنا هي **نهاية المطاف**. أعرف أن هناك بعض الأطروحات النظرية التجريدية ضد النفعية. لكن مع ذلك، زعمي هو أن تلك النظريات تسوقها في النهاية مشاعر غريزية. انظر الفصل الحادي عشر.

ص 217 مع العالم كي يجعله على هذا النحو: Russell and Norvig (2010).

ص 217 **تُعد الثرموستات نوعًا غاية في البساطة من أنواع معالج المشكلات**: Dennett (1987).

ص 219. **ما تفعله قشرة الفص الجبهي عند البشر**: Miller and Cohen (2001).

ص 220. **تمييز هذه الأخطاء بوصفها أخطاء**: Kahneman (2011).

ص 221. **إحدى الطرق للوصول... لعدم الانحياز**: للاطلاع على تطورات هذه الفكرة انظر

Gauthier (1987) and Boehm and Boehm (2001) on egalitarianism in hunter- gatherer societies. 9781594202605_MoralTribes_TX_p1-422.indd 374 8/9/13 2:59 AM NOTES 375

ص 221. **الدائرة المتسعة** **The Expanding Circle**: Singer (1981).

ص 222. لا يتبعه، كنتيجة لا بد منها، تخلي الشخص عن أسبابه **الموضوعية**: هنا، ربما لا يوجد سبب موضوعي لتفضيل المرء لنفسه، لكن، بالنسبة لكل ما ذكرناه، لا يوجد سبب موضوعي لعدم تفضيل المرء لنفسه. يمكن استخلاص أنه، من ناحية موضوعية، يحق لجميع المعنيين بنفس القدر أن يكونوا أنانيين تمامًا.

ص 222 **التعاطف، القدرة على الإحساس بما يشعر به الآخرون**:

Batson, Duncan, et al. (1981); Hoffman (2000); Decety and Jackson (2004); de Waal (2010).

ص 222. **اختيار إصبع مقابل... نظامًا يدويًا**: Smith (1759/ 1976), section III. 3. 4; Pinker (2011) and Bloom (تحت الطبع)، طرح النقطة نفسها باقتباس من سميث أيضًا.

ص 226. **وفقا لجون رولز** **John Rawls**: Rawls (1971).

ص 227. **إنقاذ حياة مقابل 2,500 دولار**: (بدون تاريخ) Givewell.Org.

ص 228. **مؤسسة ضد الملاريا Against Malaria Foundation**: المرجع السابق.

ص 228. **تنفق ذلك المال في مساعدة الناس الأشد احتياجًا**: Singer (1972, 2009); Unger (1996).

ص 229. ليست التبعات الوحيدة غير الرائعة المنسوبة للنفعية: النفعية لديها آثار أخرى غير منطقية.

أولًا، أنها تفشل في التمييز بين الخبرة الطبيعية وتلك المصطنعة (Nozick, 1974).

ثانيا، أنها تسمح لأعداد كبيرة بما يكفي من الأفراد (مثلا، الأرانب) لديهم حد أدنى من الخبرات الإيجابية بأن تكون لهم أسبقية على كثير من الناس يعيشون حياة طيبة، «استنتاج بغيض»(Parfit, 1984) .

ثالثًا، أنها تسمح أيضًا لفرد واحد (يعتبر «وحش المنفعة») لديه تجربة فائقة الجودة بأن تكون له أسبقية على كثير من الناس يعيشون حياة طيبة (Nozick, 1974). تناولتُ هذه القضايا في أطروحة الدكتوراة الخاصة بي (Greene, 1997)، وفي هذا يقدم فيليب د بريغار (Felipe De Brigard (2010 أيضًا طرحًا دقيقًا على أساس تجريبي بموازاة خطوط متشابهة تتعلق بقضية التجربة الحياتية الزائفة مقابل التجربة الحقيقية. لن أقول الكثير عن هذه القضايا هنا، لأنها، في تقديري، أقل ارتباطًا بعض الشيء بقضايا العالم الحقيقي الأخلاقية، ولأنها أيضًا تستدعي مقدمات تغوص بنا في أعماق عالم الخيال العلمي، دافعة الخيال إلى ما وراء حدوده العاطفية، إن لم تكن المفهومية. للمزيد من النقاش عن وحش المنفعة والاستنتاج البغيض انظر هامش **«نسخة «مبدئية» من هذا الاعتراض»** [الهامش يخص الجدال الوارد مع أطروحات رولز في الفصل العاشر، قبل عنوان العدالة والصالح الأعم مباشرة- م].

ص 229. **كفكرة مجردة... مشكلات محددة بعينها**: لنقاش عام عن الخلاف بين التفكير المجرد والمحدد، انظر (Sinnott- Armstrong (2008.

ص 230. **الأسئلة الافتراضية... لا تحظى بالتقدير العريض الذي تستحقه**: للاطلاع على نقاش رائع عن الحساسية تجاه الأسئلة الافتراضية، انظر (Kinsley (2003.

ص 230. **«دفاع النفعية**... وكن مستعدًا لممارسة نظامك اليدوي: يناقش كتابان صدرا حديثًا وحظيا برواج- كتاب المشهد الأخلاقي بقلم سام هاريس The Moral Landscape, by Sam Harris (2010)، وكتاب العقل الصالح بقلم جوناثان هايدت The Righteous Mind, by Jonathan Haidt (2012)— التطورات الحديثة في علم أعصاب/سيكولوجية الأخلاق، وينتهيان بتفضيل نسخة من النفعية، كما أفعل أنا في هذا الكتاب.

لا يحاول هايدت الدفاع عن النفعية ضد الاعتراضات المدرجة أعلاه. يوضح هاريس لماذا تُعد المبادئ الأساسية للنفعية منطقية، كما أفعل أنا هنا في الجزء الثالث، وكما فعل

بنثام وميل منذ عهد بعيد. لكن هاريس يعير بعض الاهتمام للعديد من الاعتراضات المقنعة على النفعية المدرجة أعلاه. يحاول هاريس إثبات أن بإمكان العلم «تحديد القيم الإنسانية»، لكني لا أعتقد أنه فعل هذا، على الأقل ليس في الاتجاه الذي كان مثار جدل بين فلاسفة الأخلاق. يعرض هاريس أن العلم، نظرًا لافتراض القيم النفعية (التي لا هي مدعومة ولا مقوضة من قبل العلم)، يمكنه تحديد مزيد من القيم. بعبارة أخرى، يمكن للعلم أن يساعدنا على معرفة ما يجعل الناس سعداء. أنا متعاطف مع استنتاجات هاريس العملية، لكن في رأيي أنه تجاهل المشكلة بدلًا من حلها. قدم كثيرون تقييمات لكتابه، وقام هو بالرد. انظر (Harris (January 29, 2011. في الجزء الرابع، أحاول منح النفعية فرصة أكبر للدفاع (رغم عدم اكتماله لا محالة)، مستعينًا بالعلم الجديد الخاص بالمعرفة الأخلاقية.

الجزء الرابع

قناعات أخلاقية

ص 233. **التوفيق والإصلاح:** استعرت هذين المصطلحين من برينك (Brink (2011. انظر أيضًا (Bazerman and Greene (2010 بشأن التوفيق النفعي.

ص 233. على المدى الطويل، إلى تحقيق الصالح الأعم: لا يزال هذا الطرح يضعنا في مشكلة تأييد مثل هذه الأعمال من حيث المبدأ، وهي مشكلة اعتبرها مهمة. سنناقش المزيد عن هذا لاحقًا.

ص 234. الدونية الفكرية الواضحة التي تعانيها المرأة: (Mill (1895.

ص 234. **لا يتسم بأي مرونة ومن ثم لا يصلح أن يكون الحكم الأخير:** هذه الحجج تشبه وتستند إلى الحجج التي قدمها سابقًا كل من: ,(Jonathan Baron (1994 Cass Sunstein (2005)، Peter Singer (2005), Walter Sinnott-Armstrong (2004), and Stephen Stich (2006), وبين آخرين انظر أيضًا (Greene تحت المراجعة.(1997, 2002, 2007 ,

ص 234. تجاه العرق الذي ينتمي إليه المتهم: .Baldus, Woodworth, et al (1998); Eberhardt, Davies, et al. (2006). انظر أيضًا: US General Accounting Office (1990).

ص 236. قمنا فيها بالضبط التجريبي لتوقعات المفحوصين المرتبطة بالعالم الواقعي: في هذه الدراسات (Greene, Cushman, et al., 2009) سألنا الناس حول إصدارات متنوعة من هذه الأسئلة الثلاثة: في العالم الواقعي، ما احتمالات أن تنجح هذه المحاولة في إنقاذ الأشخاص الخمسة وفقًا للمخطط المطروح؟ ما احتمالات أن يحدث ما هو أسوأ من المخطط سلفًا؟ ما احتمالات أن يسير الأمر على نحو أفضل؟ ثم استخدمنا إجابات الأشخاص على هذه الأسئلة في الرصد الإحصائي لتوقعات الناس في العالم الواقعي. بعبارة أخرى، طرحنا على أنفسنا سؤالًا عمًا إذا كان بإمكاننا التنبؤ بأحكام الناس بمجرد معرفة توقعاتهم في العالم الواقعي. ما وجدناه هو أننا استطعنا التنبؤ في حدود معينة،

لكن ليس كثيرًا. يبدو أنه عندما يقول الناس لا لمقايضة حياة واحدة مقابل إنقاذ خمس في هذه الحالات، فذلك ليس بسبب توقعاتهم في العالم الواقعي. إن السبب الرئيس في ذلك هو خصائص المعضلات الموضحة أدناه.

ص 237. **«شخصانية personalness» الفعل الضار:** Greene, Cushman, et al. (2009). يختلف معنى «شخصي» الذي يأتي من هذه الدراسات الحديثة عن المعنى الذي تم اقتراحه مسبقًا (Greene، Sommerville، et al 2010).

ص 238. **ما يبدو مهمًا هنا هو اللمس:** انظر أيضًا:

Cushman, Young, et al. (2006) ; Moore, Clark, et al. (2008) ; and Royzman and Baron (2002)

ص 239. **لكن دون لمس:** بالطبع، هناك أعمال تتضمن الشعور باللمس، وهو اللمس باستخدام عصا أو عمود.

ص 239. هذا تدهور كبير: Greene, Cushman, et al. (2009).

ص 240. **التوفيق:** أي أن النفعية يمكن أن توفق الحقيقة -أوافق فرضًا أنها حقيقة- القائلة إن أي استعداد للانخراط في أعمال نفعية ضارة شخصيًا من المرجح أن تشير إلى استعداد عام، أكبر ومعادٍ للمجتمع، لإلحاق الأذى بالناس. انظر: Bartels and Pizarro (2011) on Machiavellian utilitarianism. Conway and Gawronski (2012). يبدو أن الميكافيليين ليسوا نفعيين حقًا، لكنهم بالمقابل ليسوا ملتزمين بعلم الواجبات الأخلاقية underdeontology.

ص 241. يحظره القانون الدولي: McMahan (2009)

ص 241. **الجمعية الطبية الأمريكية:** the American Medical Association (1991).

ص 243. **ولا لحالة الجسر:** Greene, Cushman, et al (2009).

ص 243. **حالة الانعطاف الالتفافي** Thomson (1985).

ص 244. فلن تكون هناك فائدة من الضغط على زر التحويلة: إذا كنت تفكر في أن هذا يشتري المزيد من الوقت للعمال، فيمكننا الخروج من المسار الرئيسي إلى الاتجاه الآخر.

ص 246. 81 **في المئة من الأشخاص الذين اختبرناهم وافقوا:** هذه النتيجة تتفق مع حدس تومسون Thomson (1985)، ومع والدمان وديتيريتش Waldmann and Dieterich (2007)، لكنها لا تتفق مع ما جاء به هاوسر وكوشمان Hauser, Cushman, et al. (2007). للتوضيح انظر (2009) Greene, Cushman, et al.

ص 244. **مذهب الأثر ثلاثي الأبعاد:** Kamm (2000).

ص 246. نسبة الـ 87 في المئة الذين وافقوا: حتى كتابة هذه السطور، لم تنشر هذه البيانات. أجريت هذه التجربة بالتزامن مع تلك التي سجلها غرين وكوشمان وآخرون

Greene, Cushman, et al. (2009)، وذلك باستخدام أساليب متطابقة. اختبار المواد والبيانات المتاحة حسب الطلب.

ص 246. **مزيج سحري:** إذا كنت تهتم بالفعل عن كثب، ستلاحظ وجود فجوة في هذا النمط. حصلت حالة الإنذار بالتصادم على موافقة 86%، وحصلت حالة **الجسر عن بُعد** على موافقة بنسبة 63%. ومع ذلك، فإن كلتا الحالتين لا تتضمنان استخدام القوة الشخصية. ما علة وجود اختلاف إذن؟ يبدو أن هناك عاملًا آخر يتفاعل مع تمييز الوسيلة/الآثار الجانبية: سواء تم إسقاط الضحية من فوق الجسر أم لا. إذا قمت بتنفيذ نسخة السقوط في حالة الإنذار بالتصادم، فإن تقييمات الموافقة تنخفض إلى مستوى إسقاط من الجسر عن بعد. لكن إذا قمت بتنفيذ نسخة السقوط بسبب حالة تغيير اتجاه السير، فلن يكون للسقوط تأثير يذكر. بشكل عام، يبدو أن عوامل «إكراهية» متعددة (القوة العضلية، قوة الجاذبية) تتفاعل مع عامل الوسائل/الآثار الجانبية المثالي. وعمومًا، يبدو أن تأثير عامل الوسيلة/الآثار الجانبية لا يعتمد كلية على وجود القوة الشخصية. بل يعتمد على وجود بعض العوامل الأخرى، كما يتضح من حالات الإنذار بالاصطدام والانعطاف الالتفافي.

ص 247. **مرتبط... القوة الشخصية:** لكن ليس كلية. انظر الملاحظة السابقة.

ص **لا يعرفون شيئًا عن هذه العقيدة:**

Cushman, Young, et al. (2006) ; Hauser, Cushman, et al (2007).

ص 247. **الحدس الأخلاقي لدينا هو الذي يبرر هذا المبدأ:** Cushman and Greene (2011).

ص 248 **عندما نفكر في إيذاء الآخرين:** هذه الفكرة تشبه فكرة بلير السابقة عن آلية كبح العنف (Blair, (1995. كذلك لدى كوشمان (قيد النشر) نموذج يُستند إليه في أن الاستجابة الانفعالية للأذى الشخصي غير المقصود لا تنجم عن نظام إنذار مخصص، بل من خلال استجابة انفعالية سلبية اكتسبت بالتعلم وتوجد بطريقة مشفرة داخل نظام التعلم الانفعالي الأعم (بشكل أكثر تحديدًا، نظام تعليم «مجاني نموذجي») يحتفظ نموذج كوشمان بالخصائص المهمة لما أسميه هنا الوحدة النمطية قصيرة النظر. نلاحظ أولًا، أن الاستجابة الانفعالية لا تستطيع رؤية الآثار الجانبية (قصر النظر)، وللأسباب الواردة هنا، مرتبطة بتحليل خطط العمل. ثانيًا، العمليات الداخلية لهذا النظام غير قادرة على الوصول إلى عملية التفكير والاستبطان. أي أنها «مغلقة بمعلوماتها الداخلية» (نمطية). لكن إذا كان كوشمان محقًّا- وأظن أنه كذلك- فإن هذا النظام ليس مخصصًا على وجه التحديد لخدمة الوظيفة التي يخدمها هنا. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يفكر في هذه الرابطة المتحققة بالتعلم كنوع من النمطية المكتسبة.

ص 249. **كما لاحظ هوبز:** Hobbes (1651/1994).

ص 250. **تهشم رأسه بحجر:** ليس من الواضح ما إذا كانت الأنواع الأخرى، مثل الشمبانزي، يمكنها الانخراط في هذا النوع من العنف المتعمد. تقوم قرود الشمبانزي

بالهجوم في جماعات، مما يؤدي إلى مقتل أعضاء من الجماعات المجاورة، ولكن ليس واضحًا ما إذا كانت عمليات القتل هذه تتم في ظل هدف موضوع عن وعي في الاعتبار. قد تكون شبيهة بهجرة الحيوانات -عملية وظيفية ومعقدة ومنسقة اجتماعيًا لكن لا يتم تنفيذها بوعي لغرض ما.

ص 250. **أمرًا خطيرًا سواء للمعتدي...:** DeScioli and Kurzban (2009) .

ص 250. **طريقة تعاملك مع الآخرين:** Dreber, Rand, et al. (2008).

ص 250 **تفكير المرء في أعمال عنف:** Blair (1995).

ص 251. **على الأقل إلى حد ما جهاز «معياري/نمطي»:** Fodor (1983)

ص 253. **ميخائيل... جولدمان... براتمان** Mikhail (2000, 2011); Goldman (1970); and Bratman (1987).

ص 255. **موافقة المفحوصين ... آثار جانبية ضارة:** Schaich Borg, Hynes, et al. (2006); Cushman, Young, et al. (2006).

ص 259. **ستصدر إنذار التنبيه أم لا:** أي يتم تحديد متغيرات بين **العضلات** من خلال درجة قوة الردود التلقائية. لكن في الواقع، تشير الأدلة إلى أن الكثير من التباينات **داخل العضلة** تحددها الاختلافات الفردية في اللجوء إلى النظام اليدوي. انظر: See Paxton, Ungar, and Greene (2011) and Bartels (2008).

ص 261. **إضافة بعض الدفع في حالة الانعطاف الالتفافي:** في الوقت نفسه، يبدو أن إضافة الضغط إلى هذه الحالة له بعض التأثير، مما يعقد الأمور أمام فرضية قصر النظر المعيارية. لا يكون لإضافة الضغط إلى التحويلة تأثير يذكر وربما بدون أي تأثير، والأفضل أن يكون الشيء نفسه صحيحًا لإضافة الضغط إلى الانعطاف الالتفافي. نرى تأثيرًا متناسقًا تمامًا مع فرضية قصر النظر المعيارية عندما يتعلق الأمر بإضافة حالات سقوط (سقوط على المسارات من فوق الجسر من باب سحري). هذا يعني أن إضافة السقوط في حالة تبديل المسار بالضغط على مفتاح التحويلة ليس له تأثير يذكر وربما بدون تأثير، وإضافة سقوط إلى الدوران له تأثير ضئيل أو معدوم، لكن إضافة سقوط إلى التصادم يقلل بدرجة كبيرة من معدلات الموافقة. كل هذا يجري، وليس واضحًا تمامًا ما يحدث. النقطة الحاسمة، هنا، هي أن القوة الشخصية والسقوط لا يبدو أنهما يوفران وصفًا وافيًا للفجوة بين جسر المشاة والانعطاف الالتفافي. ومن ثم فإنني هنا أضع جوانب التعقيد التي لم يتم حلها جانبًا، لأن هدفي في هذا الجزء هو طرح فرضية قصر النظر المعيارية كفرضية وليس كنظرية تشرح كل شيء.

ص 261. **السلسلة السببية التي وقع فيها الضرر هي السلسلة الفرعية:** ذلك لأن السلسلة السببية الثانوية تعتبر ثانوية لأنها متطفلة على السلسلة السببية الأساسية. إن تحول العربة بعيدًا عن الخمسة يعتبر منطقيًا إجراءً موجهًا نحو تحقيق الهدف بمفرده تمامًا، دون الرجوع إلى السلسلة السببية الثانوية، أي إلى ما يحدث بعد انعطاف

العربة. لكن السلسلة السببية الثانوية لا يمكن أن تعمل بمفردها. وذلك لأن السلسلة السببية الثانوية، لكي تكون منطقية كعملية كاملة، يجب أن تمتد على طول الطريق بداية من حركة الجسم، التي هي الضغط على مفتاح التحويلة. لكن الضغط على المفتاح لن يكون منطقيًا إلا فقط بالرجوع إلى السلسلة السببية الأساسية، أي إلى حقيقة أن العربة التي تواصل السير دون انعطاف ستكمل السير في المسار الرئيسي وتقتل الخمسة إذا لم يحدث شيء.

ص 261. **وسيلة مبنية بوصفها تأثيرًا جانبيًا:** يشير كام (2000) Kamm إلى هذا النوع من البناء كحالة ذات «تأثير ثلاثي»، وهي حالة يوجد فيها حدث متوقع يدرك أنه ضروري سببيًا لتحقيق الهدف ولكن في نهاية المطاف، وبمعنى أخلاقي بدرجة ما، ليس مقصودًا.

ص 263. **مقنعًا بدرجة كافية:** Nichols and Mallon (2006) ; Paxton, Ungar, and Greene (2011).

ص 265. **القدرة على الانخراط في هذا النوع من المهام المتعددة والمتداخلة:** Koechlin, Ody, et al. (2003).

ص 265. **مبدأ الفعل والسماح:** "Doctrine of Doing and Allowing": Howard- Snyder (May 14, 2002).

ص 267. **يختار بين أزواج من الأشياء:** Feiman et al. (in prep).

ص 268. **هؤلاء الأطفال الرضع ... جاك يريد ... للحصول عليه:** تم إظهار هذا التأثير لأول مرة بواسطة Woodward and Somerville (2000).

ص 269. **قيَّم المشاركون الأفعال الضارة في صورتيها الإيجابية الفعلية، والسلبية الخاملة:** Cushman, Murray, et al. (2011).

ص 269. **النظام اليدوي يفوق الإذعان لتمييز الفعل/الإغفال:** قدمت دراسة سابقة أدلة أكثر غموضًا. Cushman, Young, et al. (2006). قام متعاولون بتقييم الأعمال الضارة والإغفالات الضارة ثم تبرير تقييماتهم. لمدة 80% من الوقت تقريبًا، تمكن الذين ميزوا بين الأفعال والإغفالات في تصنيفاتهم من تبرير أحكامهم بواسطة التماس واضح للتمييز بين الفعل/الإغفال. ومع ذلك، فإن هذا يعني أن حوالي 20 في المئة من هؤلاء الأشخاص فعلوا ما فعلوه دون معرفة ماذا كانوا يفعلون. من الواضح أن هؤلاء الأشخاص لم يطبقوا بوعي مبدأ الفعل/الإغفال في الوضع اليدوي. ليس من الواضح ما إذا كان بعض أو جميع الـ 80 في المئة كانوا يفعلون ذلك، أم أنهم أصبحوا واعين بمبدأ العمل/الإغفال بعد رسم التمييز بشكل حدسي. تشير بيانات تصوير الدماغ إلى هذا الأخير.

ص 270. اللسان والأصابع والقدمين: Hauk, Johnsrude, et al. (2004).

ص 270. **رفع أسعار العقاقير المخدرة المستخدمة لمرضى السرطان يخلق شعورًا سيئًا أقل إذا تم بشكل غير مباشر:** Paheria Kasam, et al. (2009)

ص 272. **المتعمدة تحديدًا:** هناك مشكلة فنية عند استدعاء أي من هذه الأضرار «خاصة المتعمدة». على سبيل المثال، في حالة **الجسر**، يمكن للمرء أن يقول إن المقصود تحديدًا هو استخدام جسم الرجل لمنع العربة، التي لا تستتبع منطقيًا أي ضرر للرجل. (ماذا لو كان سوبرمان؟) من خلال هذا التفسير، فإن موت الرجل والألم الذي يعاني منه ليس سوى آثار جانبية غير مؤكدة الحدوث، من النتائج المؤسفة لاستخدام جسم الرجل لإيقاف العربة. في حين أن هذا التفسير ممكن من حيث المبدأ، فمن الواضح أنه ليس هكذا تمثل أدمغتنا هذه الأحداث. ما أريد قوله هو، إن هناك مشكلة نفسية مثيرة للاهتمام: فهم الآلية التي توزع الأحداث في هذه السياقات.

ص 273. **شرح... لحساسيتنا تجاه التمييز بين الفعل/الإغفال:** عثر يونغ وكوشمان Cushman, Young, et al. (2006) على آثار تميز الوسائل مقابل الآثار الجانبية، فيما يتعلق بالأضرار السلبية، لكن هذه هي الحالات المحتمل أن يكون فيها الإغفال قصديًا خلافًا للمعتاد، وفشل تحديدًا في فعل ما يفعله المرء عادة من أجل إنقاذ المزيد من الأرواح. وبالتالي، قد يكون من الممكن، لكن من غير المعتاد، أن يكون هناك إغفال كجزء من خطة العمل، كما في الوصفة (لا تقم بإزالة الفطائر من الفرن قبل أن يصبح لونها بنيًا ذهبيًا). كما تجدر الإشارة إلى أن تأثير الوسيلة/الآثار الجانبية أضعف بكثير في حالات الإغفال.

ص 273. **تمثل الأسباب في إطار القوى:** Talmy (1988); Wolff (2007); Pinker (2007).

ص 273. **الصفع واللكم والضرب بهراوة، وبالطبع الدفع:** هذا لا يعني أنه لا يمكن تعلم كيفية التجاوب مع أنواع أخرى من العنف، مثل العنف باستخدام البنادق. من المحتمل أن تكون الأسلحة مألوفة بما يكفي لجعلنا ندمج القوة التفجيرية للبندقية في مخطط الجسم، ونفهمها كقوة نديرها بأنفسنا. قد يحدث الشيء نفسه أيضًا مع قوة الجاذبية. هذه أسئلة تجريبية مثيرة للاهتمام. بخصوص تعرف نظرية رائعة، وأتوقع أن تكون، مهمة للغاية، حول كيفية تعلم النفور من أنواع معينة من الضرر، أوصي بمراجعة مؤلف كوشمان Chushman (Action, Outcome).

ص 273. **من الصعب... التفكير في أفعال لا تفهم بوصفها عنفًا:** أفضل مرشح يمكنني التفكير فيه هو الجراحة، لكن الجراحة بها شعور بالعنف. إن الجراحين فقط يتعلمون التغلب على هذا الشعور (إذا لم يكونوا مختلين عقليًا)، ونحن لا نلومهم على ما يفعلونه، لأننا نعلم أن تصرفاتهم هي لصالح المريض.

ص 275. **إنقاذ ملايين الأشخاص من خلال الدفع:** Paxton وUngar وGreene (2012). انظر أيضًا (2006) Nichols and Mallon. تأتي نسبة 70% من بيانات غير منشورة، وباستخدام نفس الأساليب التي يستخدمها غرين وكوشمان Cushman, et al. (2009).

ص 275. **سنكون جميعًا مرضى نفسيين:** Bartels and Pizarro (2011); Glenn, Raine (2009); Koenigs, Kruepke, et al. (2012).

ص 275. **الطابع الأخلاقي للأشخاص:** Pizarro, D.A. and Tannenbaum, D. (2011).

بالرجوع إلى الطابع الشخصي: كيف تؤثر الدافعية لتقييم الطباع الشخصية في أحكام اللوم الأخلاقي. انظر: M. Mikulincer & Shaver, P. (Eds). علم النفس الاجتماعي للأخلاق: يستكشف الأسباب وراء الخير والشر APA Press.

ص 279. **الإجهاض ومذهب التأثير المزدوج:** Foot (1967)

ص 280. الإضرار بالبيئة يكون وقعها على مشاعرنا مثل الدفع بشخص من فوق **الجسر:** انظر أيضًا: Gilbert (July 2, 2006).

الفصل العاشر: العدالة والإنصاف

ص 281. **الدولار الذي ينفَق بالطريقة الصحيحة:** Givewell.org (n. d.); Sachs (2006) ; Singer (2009).

ص 282. **عرضة للمحاسبة اليوم أكثر من أي وقت مضى:** www.givewell.org.

ص 283. **الشجاعة الأدبية ما تجعلني أعترف بأنني منافق!:** Exchange described by Simon Keller.

ص 285. **جيرانهم يقومون بذلك بالفعل :** Cialdini (2003).

ص 285. **كما طرحها بيتر سينغر في الأصل:** Singer (1972). لقد أجريت بعض التعديلات الطفيفة على تجربة فكرة Singer.

ص 287. **إنقاذ الطفل القريب من الغرق، يختلف أخلاقيًا عن إنقاذ البعيد من التضور جوعًا:** Jamieson (1999).

ص 287. **تطبيق حالة الترولوجي على مشكلة بيتر سينغر:** مخطوطة قيد الإعداد، مرتكزة إلى فكرة موسن Musen (2010). استند الكثير من العمل المنجز في هذه التجارب إلى تجارب فكرية قام بها بيتر سينغر Peter Singer (1972)، وبيتر أنغر Peter Unger (1996).

ص 288. **يتأثر بشدة بمجرد وجود المسافة المكانية:** يزعم ماجل ووالدمان Nagel and Waldmann (2012) أن مجرد المسافة المادية لا تهم وأن العامل ذا الصلة هو التوجيه المعلوماتي المباشر. ومع ذلك، فإن تجاربي مع موسن تظهر أن آثار مجرد وجود بعد في المسافة مستقل عن التوجيه المعلوماتي. بوجه عام، سيكون من الصعب القول بأن التوجيه المعلوماتي في حد ذاته عامل مهم من الناحية المعيارية. لذلك، فإن الاستنتاجات الرئيسة التي تم التوصل إليها هنا لن تتغير إذا كانت استنتاجات ناجل ووالدمان صحيحة.

ص 289. **لا تتحرك مع أطفال متضورين جوعًا بعيدين مكانيًا:** لاحظ أنه في عالم الترولي Trolleyland، لا يبدو أن المسافة المكانية مهمة للغاية، في حين أنها مهمة

هنا. هذا على الأرجح لأننا نتعامل مع إعداد تلقائي مختلف، إعداد يستجيب للضرر الذي يمكن الوقاية منه بدلًا من الأفعال التي تسبب الضرر. قد يكون ذلك أيضًا لأن المسافات في هذين النوعين من الحالات تختلف، على الأقل في تقدير الأهمية في كلا النظامين.

ص 289. **من منظور التطور الثقافي**: Pinker (2011) ; Henrich, Ensminger, et al. (2010).

ص 290. **سوى أرقام «إحصائية» تشير إلى مجهولين**: تقوم بعض منظمات المعونة قصدًا بربط المتبرعين بمتلقي المساعدة من أجل جعل التجربة أكثر شخصية.

ص 290. **الاقتصادي توماس شيلينج**: Schelling (1968).

ص 290. **الصغيرة جاسيكا**: Small and Loewenstein (2003); Variety (1989).

ص 290. **الموت كرقم إحصائي**: Schelling (1968); Small and Loewenstein (2003).

ص 291. **قابلون لتعرفهم . الضحايا «الإحصائيون»**: المرجع نفسه.

ص 292. **طفل وحيد... أو لثمانية من الأطفال**: Kogut and Ritov (2005).

ص 292. **الأعداد الصغيرة حتى لو اثنين**: Slovic (2007). ملاحظة: تعكس توصياتي اقتراحات سلوفيك المميزة حول كيفية تغيير نهجنا تجاه المعوزين في العالم.

ص 292. **تفرض علينا واجبات وخيارات أخلاقية مشروعة**: Smart and Williams (1973).

ص 293. **ليعيشوا حياة محددة من خلال علاقات... فيجب أن نأخذ هذه السمة ... في الاعتبار**: انظر Sidgwick (1907).

ص 293. **تأتي أعمال الخير بنتائج عكسية إذا تمت بطريقة «خاطئة»**: ملاحظة: انظر Sidgwick (1907) , 221, 428, and 493.

ص 296. **إذا علموا بوجود شخص في حاجة إلى المساعدة**: A. Marsh, personal communication, January 31, 2013.

ص 296. **ويسلي أوتري** Buckley (January 3, 2007).

ص 296. **أنا إنسان فقط**: ملاحظة: انظر Parfit (1984) حول ارتكاب أخطاء بدون تعرض للوم، 32.

ص 296. **منطق نفعي متسق لمعاقبة الأشخاص الذين يخالفون القواعد**: Bentham (1830).

ص 296. **مفضل من قبل العديد**: Kant (1785/2002).

ص 296. **لمجرد أن تضع العدالة بصمتها قبل أن يغادروا**: وردت الإشارة إليه في

.Falk, 137 (1990)

ص 298. **كثيرًا ما يتعرض السجناء للاعتداء الجنسي من سجناء آخرين:** Mariner (2001) ; Gaes and Goldberg (2004).

ص 299. **هو عمل بربري:** قد تعترض قائلًا إن هذه المقارنة ليست عادلة، لأن الاغتصاب في السجون كما يحدث الآن يعد قضية ملتبسة ومحفوفة بالمخاطر، في حين أن الاغتصاب الذي تقره الدولة سيكون شيئًا مؤكدًا عادلًا بما يكفي. يمكننا استخدام عجلة الروليت لإدخال عنصر الحظ في سياسة الاغتصاب الرسمي للدولة. هل تعجبك الآن؟

ص 299. **نظام العدالة الجنائية القائم الذي يعد انتقاميًا إلى حد كبير:** Tonry (2004).

ص 300. **الوظيفة الطبيعية للعقاب شبه نفعية:** أقول «شبهِ نفعية»، لأن إحساسنا بالعدالة ليس مصممًا بالضرورة لجعلنا أكثر سعادة. إنّا «نحن» الذين نستفيد من العقوبة لا تشمل كل شخص بالضرورة، وشعورنا بالعدالة لا يضع أعباء بالضرورة على رفاهية الجميع بنفس الدرجة. ومع ذلك، بشكل عام، فإن وجود عقوبة يعتبر أمرًا جيدًا، بمعايير النفعية أو أي معيار منطقي.

ص 300. **إجابة نفعية واضحة:** Carl smith, Darley, et al. (2002).

ص 310. **بدلًا من ذلك يعاقبون بناءً على ما يشعرون به تجاه التعديات:** Baron and Ritov (1993) ; Carl smith, Darley, et al. (2002) ; Kahneman, Schkade, et al. (1998).

ص 301. الجرائم التي يصعب كشفها لا تجعلنا أشد غضبًا: Carl smith, Darley, et al. (2002).

ص 301. عاقب المبحوثون الأشخاص المعتدين «المحددين» بحوالي ضعف العقوبة المحددة للمجهولين: Small and Loewenstein (2005).

ص 302. **كون «محكوم بالحتمية»:** Nichols and Knobe (2007).

ص 303. **فالحكم المجرد السابق سوف يطاح به من النافذة:** انظر أيضًا Sinnott-Armstrong (2008).

ص 303. **تعظيم السعادة يمكن أن يؤدي إلى ظلم جسيم:** Rawls (1971), 158–161 .

ص 305. **هذه النسبة، واحد إلى واحد، تعد افتراضًا محافظًا:** الحالة الأكثر شيوعًا، من الناحية التاريخية، هي أن صاحب العبيد يمتلك الكثير منهم. هذا فقط هو ما يجعل من الصعب أن يقوم نظام العبودية بتحقيق أقصى قدر من السعادة. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يتخيل أنه يسير في الاتجاه المعاكس، بترتيب «توزيع الوقت»- "time share" حيث، على سبيل المثال، يمتلك خمسة أشخاص عبدًا جماعيًا. لكن هذا لا

يغير الرياضيات الأساسية الموضحة أدناه. قد يعني هذا، إذا جاز القول، أن كل مالك لعبد يحصل على ما يعادل 10 آلاف دولار دخل إضافي في السنة. هل أنت على استعداد لقضاء خُمس حياتك عبدًا من أجل الحصول على زيادة قدرها 10 آلاف دولار؟

ص306. **الدخل الإضافي... لا يضيف سوى القليل نسبيًا إلى سعادة الفرد:** Easterlin (1974); Layard (2006) ; Stevenson and Wolfers (2008) Easterlin, McVey, et al (2010); . كما ذكرنا سابقًا (انظر الفصل السادس، «جني أموال أقل قليلًا»)، يدور الجدل حول ما إذا كان الدخل الإضافي لأولئك الميسورين بالفعل لا يضيف شيئًا، أو يضيف القليل نسبيًا، إلى سعادتهم.

ص 306. **ليست نتائج تجريبية:** يشير رولز (Rawls (1971, 158-161، إلى أنها كذلك. لكنه كان يكتب قبل أن ينطلق البحث عن السعادة.

ص 307. **«الوحوش النفعيون»:** (Nozick (1974.

ص 307. **لا توجد هنا منافع ... يفوق أهوال القمع:** هل ما زلت غير مقتنع؟ لنجرب شيئًا ما أكثر صعوبة للتفكير في أمثلة واقعية لعملية تعظيم المنفعة. ماذا عن قضية زرع الأعضاء التي قتلت بحثًا (Thomson, 1985)؟ ماذا لو كان الجسم السليم لفرد واحد يستطيع أن يوفر أعضاء يمكنها إنقاذ حياة عشرين شخصًا آخرين؟ هل سيسمح لنا النفعي بخطف الناس عشوائيًا وقتلهم لأخذ أعضائهم، على افتراض أن هذا يزيد السعادة إلى الحد الأقصى؟ لا، لأن هناك بدائل أفضل بوضوح. قبل اللجوء إلى الاختطاف، الذي قد يتسبب في حالة من الذعر والحزن على نطاق واسع، يمكننا إنشاء سوق قانوني للأعضاء. قد تعتقد أو لا تعتقد أن هذه فكرة جيدة، لكنها ليست غير عادلة إلى حد كبير، إنها عبودية. يمكن للأشخاص المنطقيين أن يختلفوا حول ما إذا كان يجب أن يكون هناك سوق جيد التنظيم للأعضاء البشرية.

ماذا عن نوع القمع الذي يمكن أن يستفيد فيه آلاف الأشخاص من اضطهاد شخص واحد؟ ماذا عن الحشود الذين يهتفون بينما تمزق الأسود أحشاء المصارعين التعساء؟ أو الأشخاص الذين يستمتعون بالصور الإباحية للأطفال؟ إذا كان هناك عدد كبير من المتفرجين المبتهجين، هل يمكن تبرير هذه المعاناة؟ فقط إذا كنت تعتقد أنه مكسب صافٍ عندما يسعد الناس باستغلال ومعاناة الآخرين. يمكننا أن نتخيل عالمًا افتراضيًا لا يسبب الابتهاج فيه بمعاناة الأبرياء أي آثار ضارة، لكن هذا ليس العالم الواقعي.

ص 308. **فمن السهل أن نخطئ في تصور أن النفعية هي من أجل «الثراء»:** .Greene and Baron (2001)

ص 310. **إذا كنا نحسب بالدولارات، بدلًا من السعادة:** يدرك رولز ,Rawls (1971 (158-161, 167-168 الحجة القائلة بأن العائد النفعي للسلع يظهر عند الناس بصورة هامشية متناقصة، وبالتالي فإن السياسات النفعية تميل إلى تفضيل العوائد المتساوية. لكنه يرفض هذه الحجة لأنها لا توفر ضمانات أخلاقية كافية. ولتأكيد رفضه فهو يسوق فرضيتين. أولًا، حتى لو كانت النفعية مساواتية عمومًا، فإنها في بعض

الأحيان تفضل عدم المساواة اجتماعيًا. ثانيًا، في بعض الأحيان، تكون أوجه عدم المساواة التي تفضلها النفعية منفرة أخلاقيًا، مثل العبودية. رولز محق في الافتراض الأول (انظر أعلاه)، لكنه يأخذ هذا الافتراض الأول رخصة لتقديم الثاني، وهو أمر مشكوك فيه للغاية، على الأقل في العالم الواقعي. يعتقد رولز أن الافتراض الثاني معقول أيضًا، لكنه بهذا، كما أعتقد، ارتكب نفس الخطأ الذي يرتكبه أي شخص آخر: الخلط بين المنفعة والثروة.

ص 310. **هذا النمط... توقعت... استنادًا إلى قراءة رولز:** يرتكب رولز خطأ فادحًا عندما يجادل (Rawls, 1999, 144)، بأنه يجب على الناس تجنب المخاطرة فيما يتعلق بالمنفعة، مما يعني ضمنًا أن بعض المنفعة أكثر جدوى (أي أكثر فائدة) من منافع أخرى.

ص 313. **نسخة «مبدئية» من هذا الاعتراض:** لنفترض أنه كان من الممكن حقًّا تحقيق أقصى قدر من السعادة عن طريق قمع بعض الناس. ألن يكون ذلك خطأ؟ ألا يدل ذلك على وجود شيء فاسد في صميم النفعية؟ هنا المثال الكلاسيكي هو «وحوش النفعية» (1974) Nozick، الذي أشرتُ إليه سابقًا. يحصل وحوش النفعية عند نوزك على كميات هائلة من السعادة من خلال التهام البشر. لكن يبدو أنه سيكون من الخطأ تقديم الأبرياء طعامًا إلى هؤلاء الوحوش، حتى لو كان ذلك، تطبيقًا لفرضية، تعظيم السعادة إلى أقصى حد. قضية أخرى مشهورة تأتي من ديريك بارفيت Derek Parfit (1984)، الذي يتخيل الاختيار بين نوعين من العوالم: نوع يكون فيه أغلب الناس سعداء للغاية والآخر يعيش فيه الغالبية العظمى من الناس حياة «بالكاد تستحق أن تعاش». «الاستنتاج البغيض» الذي يترافق مع النفعية هو: ليست مشكلة إلى أي حد العالم جيد، فهناك دائمًا عالم أفضل، يتكون من الكثير والكثير من الأفراد الذين يعيشون حياتهم بالحد الأدنى من الجودة. كي نقرب ما نريد شرحه إلى الواقع، يمكننا حتى استبدال الحيوانات بالبشر، ما دمنا نتفق على أن تجارب الحيوان مهمة لغرض أو آخر. يمكن للمرء أن يتخيل مستودعًا ضخمًا مليئًا بتريليونات من الأرانب التي يتم ربط عقولها بالمنبهات التي تنتج بشكل متقطع مستويات خفيفة من إشباع الأرانب. ما يحصل عليه كل أرنب ليس كبيرًا، لكن هناك الكثير من الأرانب. وهكذا، يمكن للثوار النفعيين، من حيث المبدأ، تبرير تدمير عالمنا من أجل تحقيق حلمهم في بناء مصنع ضخم لإرضاء الأرانب. هذا الاحتمال يعطي انطباعًا عند معظم الناس بأنه ظالم. (بالطبع، لم يكلف أحد نفسه عناء سؤال الأرانب!)

لدي ردان على هذه الاعتراضات «المبدئية». أولًا، مرة أخرى، لا أدعي أن النفعية هي الحقيقة الأخلاقية. ولا أدعي أنها تمسك بكل القيم الإنسانية بمهارة عالية وتوازن بينها. ادعائي هو أنها، ببساطة، توفر عملة مشتركة جيدة لحل الخلافات الأخلاقية في العالم الحقيقي. إذا وصلت أصلًا وحوش المنفعة والأرانب، مطالبين باستحقاقهم النفعي، قد يتعين علينا ساعتها تعديل مبادئنا. أو ربما سيكون لديهم غاية جيدة، وإن كانت لدينا صعوبة في تقديرها.

يقودنا هذا إلى ردي الثاني على هذه الاعتراضات «المبدئية». يجب أن نكون حذرين

للغاية من الثقة بحدسنا بشأن الأشياء التي تمثل تحديًا للفهم الحدسي. إن وحش النفعية والأرانب على حد سواء يدفعان بتفكيرنا الحدسي إلى ما يتخطى حدوده. وبشكل أكثر تحديدًا، يدفعانه بامتداد الأبعاد المتعامدة: الجودة والكمية. وحش النفعية هو فرد واحد (كمية قليلة) مع جودة حياة عالية غير مفهومة. إنه يحصل في الوجبة الواحدة على أكثر مما تأكله أنت في حياتك كلها. وعلى النقيض من ذلك، تتمتع الأرانب بنوعية حياة منخفضة إلى حد ما، لكن كمية الأرانب تتحدى الفهم الحدسي. بالطبع، هناك شعور بأنه يمكننا أن نفهم هذه الأشياء. بعد كل شيء، أنا فقط قمت بوصفها لك، وأنت فهمت وصفي. لكن نظامك اليدوي هو الذي يحقق هذا الفهم. لا يمكنك أن تفهم بشكل حدسي أن تناول وجبة واحدة يثير سعادة أكثر من السعادة التي تحصل عليها في حياتك كلها. وبالمثل، لا يمكنك التمييز بين مليون أرنب وتريليون أرنب. يمكننا التفكير في هذه الأشياء بطريقة مجردة، لكن أن تطلب منا أن نحس مثل هذه الأشياء بمشاعر الأمعاء فذلك يشبه الطلب من عصفور أن يتخيل دودة طولها ميل.

ص 313. **حجة رولز عن «الوضع الأصلي»**: إذا كنت تعرف رولز من وجهة نظرك، فستلاحظ أنني لم أتناول فعلًا حجته الرسمية ضد النفعية. فهو يجادل بأن أكثر المبادئ تنظيمًا لأي مجتمع هي تلك التي يختارها الناس من وراء «حجاب الجهل veil of ignorance»، وعدم معرفة أي مواقع في المجتمع سيشغلونها. كما أنه يجادل بأن الأشخاص في هذا «الوضع الأصلي» لن يختاروا مجتمع النفعية، لأن الجانب السلبي المحتمل للعيش في مجتمع النفعية كبير جدًّا. وبعبارة أخرى، فإن حجة رولز الرسمية تعتمد على نفس الافتراض الخاطئ الموصوف أعلاه، وهو أن المجتمع النفعي يمكن أن يكون قمعيًا في العالم الواقعي، وذلك مع وجود الطبيعة البشرية على ما هي عليه فعلًا. تتضمن حجة رولز أيضًا بعض الخدع الخطيرة المتعلقة بالنفور من المخاطرة وبنية الوضع الأصلي. لمعرفة المزيد عن هذا، انظر الفصل الحادي عشر، «الحجة المركزية في كتاب **نظرية في العدالة**...».

الجزء الخامس: حلول أخلاقية

الفصل الحادي عشر: براغماتية عميقة.

ص 317. **عشرة في المئة من الأمريكيين يسيطرون الآن على 70 في المئة من ثروات أمريكا:** Davies, Shorrocks, et al. (2007). See also Norton and Ariely (2011).

ص 317. **أليكس كوزينسكي:**

Alex Kozinski and Sean Gallagher, "For an Honest Death Penalty." New York Times, March 8, 1995.

ص 320. **بوصلة أخلاقية ثانية:** الفضل لاقتراحات سكوت مويرز Scott Moyers على اقتراح مجاز «البوصلتين».

ص 323. **كيف يخرج العقل من هذا المأزق:** Botvinick, Braver, et al. (2001). تعتبر هذه النظرية مثيرة للجدل إلى حد ما، لكن هذا لا يأتي في صلب اهتمامنا الآن. بل

يكمن اهتمامنا في الاستراتيجية المعرفية، بصرف النظر عما إذا كان الدماغ يستخدمها بالفعل. ومع ذلك، لا أعرف أي حل بديل لمشكلة الارتكاس الموصوفة أعلاه.

ص 324. **تستحث عمل كل من القشرة الحزامية الأمامية والقشرة الجبهية الظهرية:** Greene, Nystrom, et al. (2004); Greene and Paxton (2009); Cushman, Murray, et al. (2011).

ص 325. **سوف نصير أكثر حكمة عندما نعترف بجهلنا:** Plato (1987).

ص 325. **وهم العمق التوضيحي:** Rozenblit and Keil (2002); Keil (2003).

ص 325. **طبق... هذه الفكرة على السياسة:** Fernbach, Rogers, et al. (in press).

ص 326. **أبقى على آرائهم القوية كما هي:** أدى هذا الطلب لأسباب مختلفة إلى اعتدال آراء بعض الأشخاص، لكن هذه الشريحة غلب عليها عدم استطاعة تقديم أي أسباب على الإطلاق عندما طُلب منهم ذلك.

ص 326. **وربما يفعلون العكس:** Tesser, Martin, et al. (1995).

ص 326. **مقاربة بديلة للنقاش العام:** Sloman and Fernbach (2012); Fernbach (May 27, 2012).

ص 326. **الرجال العابرين على جسرين مختلفين:** Dutton and Aron (1974).

ص 327. **نصنع قصة تبدو معقولة ونرضى بها:** للاطلاع على برهان تقليدي على هذا النوع من التأثير التفاعلي المتبادل، انظر: Schachter and Singer (1962).

ص 327. **ليست ظاهرة منفصلة:** Bargh and Williams (2006); Wilson (2002).

ص **327. اختيار واحد من عدة أزواج من الجوارب الطويلة:** Nisbett and Wilson (1977).

ص 328. **سأغيرها على الفور لأرتدي ملابس العمل:** Stuss, Alexander, et al. (1978).

ص 328. **مرضى «الانقسام الدماغي»:** Gazzaniga and Le Doux (1978).

ص 328. **نفسر سلوكنا ونصوغه في سرد مقنع:** Bem (1967); Wilson (2002).

ص 328. **فإننا جميعًا معقلنون أخلاقيون بارعون:** Haidt (2001, 2012).

ص 329. **فيما يتعلق «بإساءة المعاملة الوحشية للذات»:** هذا الموضوع عند كانط فقد ورد كجزئية ضمن كتابه **ميتافيزيقا الأخلاق** Metaphysics of Morals الذي نشره عام 1797. انظر Kant (1994).

ص 329. **استخدام شخص ما بوصفه وسيلة:** المرجع السابق.

ص 329. **«نكتة كانط»:** Nietzsche (1882/1974).

ص 330. **«ولدوا عبيدًا»:** Bernasconi (2002).

ص 330. **العقلنة هي العدو الأكبر للتقدم الأخلاقي، وبالتالي البراغماتية العميقة:** قُدمت الحجة المقدمة في هذه الجزئية، إلى جانب أجزاء أخرى من هذا الفصل، في الأصل في Greene (2007).

ص 331. **حقوقه «تندحر» أمام حقوق الخمسة:** Thomson (1985, 1990). لاحظ أن طومسون غيرت رأيها وأصبحت ترى أنه من الخطأ تحويل مسار العربة (Thomson, 2008). ما يفعله هذا هو وضع العبء التوضيحي عند المنظر الحقوقي على التمييز بين الفعل/الإغفال -أي، ما لم يفكر المرء في أننا ملتزمون بتحويل مسار العربة بعيدًا عن الرجل الواحد في اتجاه الخمسة.

ص 331. **ليس من واجبنا إنقاذهم:** Jamieson (1999).

ص 331. **الحقوق والواجبات تتبع الانفعالات:** طَرَحَ كاهان وزملاؤه Kahane and colleagues (2010, 2012) أنه لا توجد علاقة مكانية بين الاستجابات الانفعالية التلقائية والأحكام الأخلاقية المذهبية المميزة، وأن مظهر مثل هذه العلاقة هو نتاج اختيار منحاز للمنبهات. للاطلاع على دليل يثبت العكس، انظر الفصل السادس، «الصلة بين التفكير بالنظام اليدوي في حالة «الكذبة البيضاء» وPaxton, Bruni, and Greene (under revision).«.

ص 332. **الجاذبية الجنسية هي في ذهن الناظر:** هذا لا يعني أن تصورات النشاط الجنسي **تعسفية**. كما أشار علماء النفس التطوريون ميلر وتود (Miller and Todd, 1998)، فإن ما نعتبره جذابًا جنسيًا يدل عادة على إمكانات إنجابية عالية. لكن حقيقة أن الانجذاب الجنسي غير تعسفي وفعال بيولوجيًا لا تعني أنه **صائب موضوعيًا**. لا يوجد أي معنى حقيقي لأننا على صواب موضوعيًا (أمر غير نسبي على الإطلاق) فيما يتعلق بمن الجذاب جنسيًا في حين أن قردة البابون لا يحالفهم الصواب موضوعيًا -والعكس صحيح.

ص 333. **الجهاز المعرفي الذي نستخدمه عادة للتفكير في الأشياء والأحداث الملموسة:** Lakoff and Johnson (1980).

ص 333. **حقائق لا تقبل المساومة:** بالطبع، هناك حقائق حول الحقوق والواجبات التي يمنحها القانون، لكن في خضم جدال أخلاقي، لا تحل مثل هذه الوقائع القانونية المشكلة على الإطلاق. الخلافات الأخلاقية العامة تدور حول ما يجب أن يكون عليه القانون، وليس حول ماهية هذا القانون.

ص 335. **ليس الحجج، بل الأسلحة:** في ورقة استفزازية، يدعي مرسييه وسبيربر Mercier and Sperber (2011) أن التفكير مجرد سلاح كبير لإقناع الآخرين بالقيام بما نريد. هذا يفاجأني بما ينطوي عليه من لامعقولية. إن ما يجعل حججهم تتقدم هو أنهم يستبعدون من فئة «التفكير» كل الأشياء المملة، اليومية التي نستخدم فيها أنظمتنا اليدوية، مثل معرفة أفضل ترتيب لمهام الشخص. («من الأفضل أن

أذهب لتسوق الطعام في الآخر وإلا سوف يذوب الآيس كريم في السيارة»). هذه النظرية الجدلية للتفكير ليس لها أي معنى تطوري. لم يظهر التفكير كشيء جديد لدى البشر. في الواقع، فإن الهياكل العصبية التي نستخدمها للتفكير هي نفسها التي يستخدمها أقاربنا الرئيسيين (القرود -م) لحل مشكلاتهم المعقدة (إلى حد ما). ومع ذلك، فإن الشمبانزي والقرود لا ينخرطان في التبارز الكلامي المقنع.

ص 335. **ذات مرة سرد أستاذ القانون آلان ديرشوفيتز لحفنة من الطلاب:** هذا ما قيل لي ولطلاب جامعيين آخرين في مأدبة غداء ضمن برنامج «واجه أستاذًا» في عام 1994. التفاصيل قريبة قدر ما أتذكر.

ص 335. **مقابل تكاليف إهدار الوقت والاهتمام:** لتوضيح هذه النقطة بشكل أكثر صراحة: كانت استجابة ديرشوفيتز ذكية لأنها ميزت الفوائد من التكاليف. لقد قال بشكل أساسي: أنا لا أرفض نقاشك لأنني خائف. أنا أرفض مناقشتك لأن هناك تكاليف مرتبطة بالتعامل بجدية مع حمقى مثلك. لكن إذا كنت على استعداد لمناقشتي بطريقة تحرمك من المصداقية التي تبحث عنها (التكلفة)، فأنا سعيد لأن يكون هناك تبادل حر للأفكار (الفائدة).

ص 336. **من الجيد... ورفض بعض الفِكَر المنفلتة من عقالها: انظر أيضًا:**

Dennett (1995) on “good nonsense”.

ص 338. **هناك اعتبارات أخلاقية حقيقية من كلا الجانبين:** لا أعني هنا بـ«أخلاقي بالفعل» مجرد أخلاقي بطريقة قبلية.

ص. 339. **أفكار بيتر سينغر وآخرين:** Singer (1979), chap. 6; Singer (1994).

ص 339. **الفحص الدقيق من النظام اليدوي:** للاطلاع على حجج حول هذه الخطوط التي طرحت هنا، انظر Singer (1979), chap. 6; Singer (1994).

ص 339. **غير مقبولة في المراحل المتأخرة:** إذا كنت موافقًا على الإجهاض المتأخر، فماذا عن قتل الأطفال؟ معظم الحجج أدناه تنطبق بشكل متساوٍ.

ص 339. **فعمليات الإجهاض المبكرة والمتأخرة تمنع تحقق حياة الإنسان:** قد تختلف احتمالات المعيشة، لكن بالتأكيد هذا الاختلاف في احتمالات الولادة الناجحة (على سبيل المثال، 60 في المئة مقابل 95 في المئة) لا يمكن أن يكون هو الفرق بين التمتع بالحق في الحياة أو لا. ماذا لو كان لدى الجنين المتأخر، لسبب ما، نفس احتمالات الجنين المعتادة في المراحل المبكرة؟ هل سيكون لا ضير في الإجهاض وقتئذٍ؟

ص 340. **القابلية للبقاء والنمو وظيفة التكنولوجيا بقدر ما هي للجنين نفسه:** قد تقول إن ما يهم هو القدرة على البقاء بدون تكنولوجيا خاصة. إذا كان هذا صحيحًا، فماذا عن الجنين في الشهر التاسع الذي يمكنه، لأسباب طبية غير معتادة، البقاء خارج الرحم، لكن فقط بمساعدة مؤقتة للتكنولوجيا المتاحة بسهولة؟ هل من المقبول

إجهاض هذا الجنين المتأخر لمجرد أنه غير قابل للحياة بدون التكنولوجيا؟

ص 340. **في الأسبوع الثاني والعشرين البقاء على قيد الحياة:** Stoll, Hansen, et al. (2010).

ص 340. **هل سيقول .. بفضل التكنولوجيا الجديدة... أصبحت عمليات الإجهاض في الأشهر الثلاثة الأولى غير أخلاقية؟:** ربما تميل إلى قول نعم. على أية حال، قد تعتقد أن إمكانية البقاء على قيد الحياة في تلك المرحلة من التطور مهمة أخلاقيًا. لكن لاحظ أن التكنولوجيا ليست هي التي تمكّن الجنين من البقاء على قيد الحياة في تلك المرحلة من التطور. بل، ما تفعله التكنولوجيا هي تمكين الجنين من البقاء على قيد الحياة خارج الرحم. الجنين قادر بالفعل على البقاء على قيد الحياة في تلك المرحلة من النمو دون تكنولوجيا الرفاهية. أي البقاء داخل الرحم! لدينا بالفعل «التكنولوجيا» للحفاظ على الأجنة في وقت مبكر على قيد الحياة.

ص 341. **يتطلب الاتساق أكثر من مسألة أن تكون نباتيًا أخلاقيًا:** على الأقل يتطلب الأمر التخلي عن أنواع معينة من اللحوم. ربما يمكن للمرء أن يفسح المجال لأنواع أخرى من اللحوم، مثل تلك التي تأتي من الحيوانات التي تفتقر إلى الميزات ذات الصلة.

ص 341. **...مؤيدو الحق في الاختيار ليسوا على استعداد للذهاب إلى هذا الحد:** وحتى حينئذٍ، ليس من الواضح إذا كانت الحجة ستنجح. يركز نشطاء حقوق الحيوان عادة على المعاناة التي تواجهها الحيوانات أثناء تربيتها من أجل الغذاء. إذا كان هذا هو السبب في أنه من الخطأ تناول اللحوم، فلن تنطبق نفس الحجة على الإجهاض المتأخر، ما دامت عملية الإجهاض لا تنطوي على معاناة، أو لا تنطوي على الكثير من المعاناة.

342. ديانا تروي... ليست بشرًا: حسنًا، حسنًا: ليس بشرًا تمامًا. إنها نصف بيتازويد Betazoid فقط. لكن هذه النقطة تنطبق على أقاربها الأمهات. هل تفاجأت.

ص 342. **يمكن للأجنة في المراحل المبكرة أن تحرك أجسامها:** Dongen and Goudie (1980).

ص 344. **تحدد أي شخص يفترض أن يكون، إذا كان ذلك سيحدث:** بالطبع، مع وجود حيوان منوي واحد فقط جاهز للإطلاق، فإن احتمالات الإخصاب تكون أقل، لكن ماذا في ذلك؟ لم يسمح لنا المؤيدون بإجهاض الزيجوت لمجرد أنه لديه، لأي سبب من الأسباب، احتمالات منخفضة للبقاء على قيد الحياة.

ص 344. **هل سرقت المرأة حياة شخص بريء؟:** علاوة على ذلك، فإن فكرة أن الحمل يحَدد الهوية تبدو لها علاقة بمعرفتنا المحدودة أكثر من الحقائق حول ما تم تحديده أو عدم تحديده. عندما ينطلق الزوجان لتصور طفل بالطريقة القديمة، قد لا يعرفان أي من الحيوانات المنوية سيلقح البويضة، وقد لا تكون لدينا أي طريقة لمعرفة ذلك. لكن أيًا كان الطفل سينتج عن فعل جنسي معين، فهذا هو الطفل الذي سينتج. وإذا قرر الزوجان عدم الخوض في ذلك، فهذا الطفل هو الذي لن يتواجد نتيجة لتراجعهما. عندما يحدث هذا، لا أحد يعرف أو سوف يعرف على الإطلاق، من هو «هذا الطفل»،

لكن ماذا في ذلك؟ إذا كان من شأن ممارسة الجنس أن تؤدي إلى وجود طفل بعينه، فإن الامتناع عن ممارسة الجنس يؤدي إلى عدم وجود هذا الطفل المحدد. (سأمتنع عن الخوض في مشكلة الحتمية في هذه المرحلة).

ص 344. **سأوفر عليك درس البيولوجيا الكامل:**

Gilbert (2010), 6, 14, 123-158, 301 .

ص 347. **أعتقد، حتى لو بدأت الحياة في هذا الوضع المروع للاغتصاب:** Madison (2012).

ص 347. **أكلت النيران حملته:** Haberkorn (2012).

ص 347. **مشكلة الشر:** Tooley (2008).

ص 348. دراما صامتة: Heider and Simmel (1944).

ص 348. تحدث هذه الإعزاءات تلقائيًا: Heberlein and Adolphs (2004).

ص 349. **الحيوانات... تتحرك ولها عينان:** قد يواجه الكثيرون منا وقتًا عصيبًا في قتل الحيوانات التي نأكلها، لكن هذا على الأرجح لمجرد أننا لم نعتد على ذلك. فعلها أسلافنا لملايين السنين.

ص 350. **معظم القبائل تؤمن بالأرواح:** Bloom (2004).

ص 353. **حول الصواب والخطأ عندما يتعلق الأمر بالحياة والموت:** Beauchamp, Walters, et al. (1989); Baron (2006); Kuhse and Singer (2006).

ص 358. **أقل تفاؤلًا من الآخرين بشأن الأمل في نظرية أخلاقية معقدة:** انظر أيضًا: Greene (under review).

ص 358. **توازن انعكاسي:** Daniels (2008).

ص 358. **«أحكامنا المتروية»:** المشاعر الغريزية ليست هي نفسها «الأحكام المتروية» بل تلعب دورًا بارزًا في تحديدها.

ص 361. **أرسطو البطل الأكبر للفطرة السليمة:** Aristotle (1941).

ص 361. **أرسطو في الأساس فيلسوف قبلي:** MacIntyre (1981).

ص 362. **الفضيلة الأرسطية صمدت وانتعشت بين الفلاسفة الأخلاقيين المعاصرين:** كجزء من الإحياء الأرسطي، لا أدرج هنا فقط أخلاقيات الفضيلة الملائمة (Crisp and Slote, 1997; Hursthouse, 2000)، بل أيضًا نظريات «الحساسية» (Wiggins, 1987)، والخصوصية (Dancy, 2001)، وبالمثل جميع مقاربات دراسة الأخلاق المعيارية التي تخلت عن اكتشاف أو بناء مبادئ أخلاقية صريحة تخبرنا بما يجب القيام به. يعود الإحياء إلى حد كبير إلى ألسادير ماكلينتير Alasdair MacInytre (1981)، الذي لديه تشخيص مشابه للمشكلات الأخلاقية الحديثة لكنه يعتقد أن شكلًا محددًا

من نظرية الفضيلة هو أفضل ما يمكننا القيام به، بعد إخفاقات نظرية التنوير الأخلاقية.

ص 363. **لا يمكن «تعميمها»:** Kant (1785/2002).

ص 364. **وحجة كانط تفترض المستحيل:** حجة التعميم عند كانط ليست مجرد نسخة مألوفة «ماذا لو فعل الجميع ذلك؟» فهو لا يقتصر على قول إنه سيكون أمرًا سيئًا إذا كان الجميع يكذبون، وينحثون بالوعود، وما إلى ذلك. هذه حجة نفعية ضد الكذب- (نفعية قاعدةً أو نفعية فعلًا)، هذا يتوقف على كيفية تفسير ذلك. وهذا ليس جيدًا بما يكفي بالنسبة لـ كانط، لأنه يريد حظرًا مطلقًا للكذب، وهو لا يعتمد على كيفية حدوث الأشياء في العالم الواقعي. (تميل الأمور إلى التدهور إذا كذب الجميع، وما إلى ذلك). إنه يريد أن تكون الأخلاق مثل الرياضيات: بالضرورة تكون صحيحة ومعرفة على وجه اليقين. انظر Korsgaard (1996)، الفصل الثالث منه.

ص 364. **يدرك الكانطيون جيدًا عيوب حججه:** انظر على سبيل المثال: Korsgaard (1996).

ص 364. **حجة رولز المحورية في كتابه نظرية في العدالة... هي في الأساس نوع من العقلنة:** في حين أن هناك الكثير لنعجب به في عمل رولز، والرجل نفسه، أعتقد أن حجته المركزية هي في الأساس عقلانية، وهي محاولة اشتقاق نوع الاستنتاجات الأخلاقية العملية- من المبادئ الأولى- الذي يفضله بشكل حدسي، ويعتقد خطأً أنها على خلاف مع النفعية. أوضح رولز حجته الرئيسية في الفصول من الأول إلى الثالث من **نظرية في العدالة** (A Theory of Justice (1971.

ذكرت في وقت سابق أن النفعية تبدأ بفكرتين أخلاقيتين عامتين للغاية. أولاً، السعادة هي ما يهم في النهاية وتستحق العمل على تعظيمها. ثانيًا، يجب أن تكون الأخلاق محايدة. وبشكل أساسي، ويؤكد رولز على افتراض الحياد، لكنه يسقط افتراض أن السعادة هي ما يهم في النهاية. وهو يستبدل بافتراض أن السعادة قيمة بطبيعتها افتراض أن **الاختيار** قيمة بطبيعته. ذلك أن أفضل المبادئ التنظيمية للمجتمع، بالنسبة لرولز، هي تلك التي يختارها الناس إذا أرادوا أن يختاروا بنزاهة. هذه فكرة رائعة، لها جذور في فلسفات كل من كانط وجون لوك Locke. (إذ إن رولز، مثل لوك «تعاقدي contracrarian» أي يؤمن بالعقد الاجتماعي).

إذن كيف يمكننا أن نكتشف ما الذي سيختاره الناس إذا ما كانوا سيختارون بنزاهة؟ للإجابة على هذا السؤال، يبني رولز في هذا المقام تجربة فكرية. يتخيل موقفًا، يسمى الوضع الأصلي، يستحيل فيه اختيار الخدمة الذاتية بشكل مباشر، ثم يسأل عما يختاره الناس. إن الاختيار بطريقة أنانية واضحة أمر **مستحيل** في الوضع الأصلي، لأن المرء يختار من وراء حجاب الجهل. بمعنى أنه يجب على الأطراف في الموقف الأصلي التفاوض على اتفاق حول كيفية تنظيم مجتمعهم دون معرفة أجناسهم أو جنسهم أو خلفياتهم العرقية أو مواقفهم الاجتماعية أو أوضاعهم الاقتصادية أو طبيعة ومدى مواهبهم الطبيعية. الفكرة، إذن، هي أن المفاوضين قد حرموا من جميع المعلومات التي يمكنهم استخدامها لجعل الاتفاق **ينحاز** لمصلحتهم. يتوقع من صانعي القرار أن يختاروا بعقلانية وأنانية، لكن لأنهم يختارون من وراء حجاب الجهل، فإن نوع الهيكل الاجتماعي الذي

يختارونه هو، وفقًا لرولز، عادل ومنصف. إن الاتفاق على هيكل اجتماعي من وراء حجاب الجهل يشبه إلى حد كبير استخدام طريقة «أنا أقطع، وأنت تختار» في تقسيم قطعة من الكعكة. ينبع الإنصاف من إجراء القرار وليس من حسن نية صانعي القرار.

تم تطوير هذه الفكرة الأساسية (نمذجة الاختيار الاجتماعي كخيار أناني خالٍ من التحيز) بشكل مستقل، قبل ذلك بقليل، من قبل الاقتصادي الهنغاري/المجري جون هارساني John Harsanyi (1953, 1955)، الذي سيفوز فيما بعد بجائزة نوبل في الاقتصاد لمساهماته في نظرية الألعاب. رأى هارساني، على عكس رولز، أن روايته للموقف الأصلي توفر أساسًا عقلانيًا للنفعية. تخيل هرساني الأشخاص الذين يختارون المبادئ التنظيمية لمجتمعهم بينما لا يعرفون أي الوظائف سيشغلونها في المجتمع (غنيًا أم فقيرًا) لكن مع العلم أنه سيكون لديهم احتمال متساوٍ في شغل أي منصب في المجتمع. بناءً على هذا الافتراض، إذا كان الناس هم من يضاعفون المنفعة (يسعى كل منهم إلى تحقيق أقصى قدر من سعادته)، فإن صانعي القرار سيختارون مجتمعًا منظمًا من أجل تعظيم المنفعة، مجتمع يوفر له أكبر قدر ممكن من السعادة. (يؤدي هذا إلى زيادة كل من متوسط ومقدار السعادة، بافتراض ثبات عدد السكان).

غير أن رولز ناقش استنتاجًا مختلفًا تمامًا حول نوع المجتمع الذي سيختاره الأشخاص الأنانيون في المكان الأصلي. فهو يقول إن محددي الوضع الأصلي سيختارون مجتمعًا ينظمه مبدأ «الحد الأقصى» دونًا عن مبدأ النفعية. وهذا المبدأ يصنف المجتمعات على أساس وضع الشخص الأقل ثراءً في المجتمع. وفقًا لهذا المبدأ، ستعتمد تفضيلات الفرد على ترتيب مجتمعي على الآخر تمامًا على «سيناريو أسوأ الحالات» في كل ترتيب. وهنا يقر رولز بأن هذه عمومًا، ليست قاعدة قرار جيدة، كما يتضح من المثال التالي.

لنفترض أنك تشتري سيارة، لكن بالطريقة التالية التي هي غير معتادة. يجب عليك شراء تذكرة يانصيب ستمنحك سيارة واحدة تم اختيارها عشوائيًا من بين آلاف السيارات. التذكرة «أ» تأخذك إلى ساحة كبيرة تحتوي ألف سيارة متوسطة المستوى. حيث تجد كل واحدة من هذه السيارات تأخذ رتبة 4 على مقياس من 1 إلى 10. إذا اشتريت التذكرة أ، فستحصل على واحدة منها. أما التذكرة **ب** فتأخذك إلى ساحة تحتوي ألف سيارة. منها 999 سيارة تحتل المرتبة؛ ومع ذلك، فهي تحتوي أيضًا على سيارة واحدة تسجل على درجة 3. لذا، إذا قمت بشراء التذكرة «ب»، فلديك فرصة بنسبة 99.9 في المئة للحصول على سيارة أحلامك، لكن لديك فرصة بنسبة 0.1 في المئة للحصول على سيارة على ما يرام، لكن أسوأ قليلًا من السيارة المضمون الحصول عليها مع التذكرة أ. ماذا تختار؟ من الواضح أنك ستختار التذكرة ب. ومع ذلك، وفقًا لقاعدة «الحد الأقصى»، ستختار التذكرة أ، لأن السيناريو الأسوأ في شراء التذكرة أ أفضل من السيناريو الأسوأ في شراء التذكرة ب. خانك ذكاؤك.

تكمن مشكلة قاعدة الحد الأقصى في أنها تتجنب المخاطرة القصوى. يوافق رولز على أن كره المخاطرة هذا ليس مناسبًا بشكل عام (على سبيل المثال، عند شراء السيارات باليانصيب)، لكنه يجادل بأنه مناسب للأشخاص الذين يختارون مبادئ تنظيم

مجتمعهم دون معرفة المواقف التي سيشغلونها فيه. يعتقد كذلك أن الحياة في مجتمع النفعية قد تكون «غير محتملة». يحذر رولز من أنه إذا انخرطت بشكل عشوائي في مجتمع النفعية، فقد تنتهي بك الحال عبدًا. هذه النتائج سيئة للغاية بحيث لا يختار أحد المجازفة. بدلًا من ذلك، فإن الأشخاص الذين يختارون من وراء حجاب الجهل يستخدمون قاعدة الحد الأقصى، ويفضلون المجتمع مع أفضل أسوأ سيناريو محتمل. يقدم رولز هذه الحجة فيما يتعلق بما يسميه «الحريات الأساسية». بدلًا من ترك تخصيص الحريات يصل إلى الحسابات النفعية، فإن الأشخاص في الوضع الأصلي سيختارون المبادئ التي تضمن مباشرة «الحريات الأساسية». وهو يقوم بنفس الحجة حول الفرص التعليمية/الاقتصادية والنتائج الاقتصادية. يقول رولز، هنا، أيضًا، سيناريو الحرب الأهلية في مجتمع النفعية قد يكون سيئًا للغاية لدرجة أنه لا يستحق المخاطرة.\

أولًا، دعونا نلاحظ أن حجة رولز الرسمية تعتمد على الخطأ الموصوف في الفصل السابق، وهو الخلط بين الثروة والمنفعة. بشكل أكثر تحديدًا، يفترض رولز أن الأشخاص في الوضع الأصلي سوف يرتكبون نفس الخطأ الذي يرتكبه هو. ونقول مجددًا إن السبب في تفضيل حكم الحد الأقصى هو أن السيناريو الأسوأ في مجتمع النفعية قد يكون «لا يطاق». وليس من الصعب أن نرى كيف سينتهي السيناريو في مجتمع ثري. قد يتطلب تحقيق أقصى قدر من الناتج المحلي الإجمالي بعض الاضطهاد، لكن، كما أوضحنا سابقًا، من غير المعقول ببساطة أن يكون تحقيق أكبر سعادة ممكنة للعالم مرهون في العالم الواقعي، بممارسة الاضطهاد. يجب إعادة تجديد علم النفس البشري تمامًا بحيث تكون المعاناة الناتجة عن كونك عبدًا أقل من الفوائد التي يجنيها المرء من امتلاك العبد وما إلى ذلك. (مرة أخرى، هل تتخلى عن نصف حياتك للعبودية من أجل أن يكون لديك عبد للنصف الآخر؟ هل يمكنك أن تتخيل وضعًا في العالم الواقعي يكون هذا فيه قرار قاس؟).

هذا هو خطأ رولز الأول. (لا أعتقد أن هذا من العقلانية. أعتقد أنه مجرد خطأ). لكن لنفترض أن رولز على حق، وأن الحياة في مجتمع سعيد إلى أقصى حد يمكن أن تكون، بالنسبة للبعض، «غير محتملة». حتى إذا وضعنا هذا الافتراض غير المعقول، فإن حجة رولز لا تزال غير صالحة. مرة أخرى، تقوم قاعدة الحد الأقصى عند رولز بتقييم كل ترتيب اجتماعي قياسًا على أسوأ سيناريو ممكن- أي نوعية حياة الشخص الأقل ثراءً في هذا المجتمع. بمعنى آخر، يفترض رولز أن الأشخاص سيكونون أكثر عرضة للمخاطرة طالما كانت هناك نتائج لا تطاق في هذا المزيج. ولكن كما أشار هارساني Harsanyi (1953, 1955) وآخرون، هذا ببساطة ليس افتراضًا معقولًا. فأنت في كل مرة تركب فيها سيارة، تزيد من خطر تعرضك للتشويه المروع في حادث سيارة، وهي نتيجة يعتبرها معظمنا «غير محتملة» بالمعنى الذي أراده رولز. ومع ذلك، فإننا نقبل مثل هذه المخاطر لأشياء تافهة مثل نزهة آيس كريم في وقت متأخر من الليل. (قد تشير إلى أنه يمكن تشويه المرء بشكل رهيب من خلال البقاء في المنزل. على سبيل المثال، قد ينهار السقف فوق رأسك. وبالتالي، فإن السيناريو الأسوأ هو في الواقع هو نفسه سواء أكنت تقوم بنزهة الآيس كريم أم لا. هذا جيد، لكن ثم يجب عليك تطبيق نفس المنطق على حجة رولز، فالحياة يمكن أن تكون «غير محتملة» حتى في مجتمع يحكمه الحد الأقصى. (قد

ينهار السقف فوق رأسك).

لرفع سقف النفور من المخاطرة، يضيف رولز تحريفًا غير ضروري إلى روايته للموضع الأصلي. في نسخة هرساني، إذا كنت تتذكر، فإن صناع القرار يختارون مع العلم أنه سيكون لديهم احتمال متساوٍ لشغل كل منصب في المجتمع. أما رولز، فيفعل شيئًا مختلفًا. يفترض أن الأشخاص في الوضع الأصلي ليس لديهم أية معلومات على الإطلاق عن مجموعة النتائج المحتملة وما يرتبط بها من احتمالات، مما يتركهم في حالة من الجهل الإكتواري الكامل أي تخمين ومضاربات. في حالة الجهل القصوى هذه، يجادل رولز، بأن الأشخاص في الوضع الأصلي سينفرون، بل يجب عليهم أن، ينفروا من المخاطر الكبيرة. («أي شيء يمكن أن يحدث!») من الناحية الفنية، يجعل رولز الوضع الأصلي وضعًا غامضًا وليس مجرد حالة غير مؤكدة.

لماذا يتخذ رولز القرار في موضع أصلي غامض إلى أقصى حد؟ لماذا لا تفترض ببساطة، كما يعلم هرساني، أن الأشخاص في الوضع الأصلي يعرفون مجموعة من المواقف الاجتماعية الممكنة، ويعرفون أن لديهم احتمالات متساوية في شغل أي منها؟ يتولى رولز معالجة هذه المسألة، وبقدر ما أستطيع أن أقول، فإن حجته دائرية تمامًا. فهو يعرّف الوضع الأصلي بأنه الموضع الذي لا يمتلك فيه الأشخاص معلومات عن الاحتمالات المصاحبة له، ثم يجادل، بناءً على هذا الافتراض، بأنه لا ينبغي أن يعتمدوا على تقديرات الاحتمالات، لأنهم، في الحقيقة، ليس لديهم طريقة لمعرفة ما هي الاحتمالات. كما يشير هارساني Harsanyi (1975)، حتى في ظل هذا الافتراض بالجهل الكامل، فإن افتراض الاحتمال المتساوي لجميع النتائج سيكون قابلًا للدفاع عنه بشكل عقلاني أكثر بكثير من الافتراض بأن أسوأ نتيجة لها احتمال فعال قدره 100 نقطة- بناءً على افتراض في قاعدة الحد الأقصى. لكن يمكننا أن نضع ذلك جانبًا. لماذا، في المقام الأول، يجب على رولز تعريف الوضع الأصلي كموقف لا تكون فيه احتمالات النتائج غير معروفة؟ بيت القصيد من الوضع الأصلي هو تقييد الاختيار بحيث يكون صناع القرار محايدين بشكل فعال. أن تكون غير متحيز هو إعطاء وزن متساو لمصالح كل شخص. وبالتالي، فمن المنطقي تمامًا تحديد الوضع الأصلي كمكان يعرف فيه كل من يختار أن لديه احتمالًا متساويًا في شغل كل منصب في المجتمع. هذا من شأنه، بأي حال من الأحوال، أن يجعل خيارات الناس منحازة. على العكس من ذلك، إنه يجسد المثل الأعلى للنزاهة أو الحياد بأوضح ما يمكن.

بقدر ما أستطيع أن أقول، فإن رولز يجعل الهيكل الاحتمالي للموقف الأصلي غامضًا للغاية لأسباب لا علاقة لها بالعدالة أو الإنصاف أو الحياد. بقدر ما أستطيع أن أقول، هذه مجرد خدعة، وهي محاولة مخصصة لجعل إجابته الصحيحة بشكل حدسي أكثر منطقية. عند الدخول إلى عالم الفلسفة السياسية، ليس لدى رولز أي سبب محدد لتبني نظرية متطرفة من كره المخاطر. لكن بمجرد التزامه بالوضع الأصلي كأداة لوضع نظرية للعدالة- وهي فكرة رائعة- يجد نفسه فجأة في موقف حرج. إنه يريد مجتمعًا تُعطى فيه الأولوية، كمسألة مبدأ، للأشخاص أصحاب أسوأ المحصلات. لكن هذه الرغبة، التي تم ترشيحها من خلال منطق تجربته الفكرية، تتطلب من صناع قرار

أنانيين أن يكونوا مهمومين على نحو غير عادي بأسوأ النتائج أثناء قيامهم باختياراتهم ذات الاهتمام الشخصي. أي أنه يريد منهم أن ينفروا بطريقة استثنائية من المخاطر. وبالتالي، للحصول على النتيجة المرجوة، يضيف رولز طبقة من الغموض غير المبرر إلى تجربته الفكرية لجعل النفور الشديد من المخاطرة يبدو أكثر منطقية.

كما هي الحال في حالة كانط، فإن هذا النوع من التوضيح يجعل من الواضح ما يرمي إليه رولز. إنه لا يبدأ بالمبادئ الأولى ثم يتبعها في استنتاجاتها المنطقية. إنه يعرف إلى أين يريد لحجته أن تصل، ويفعل كل ما في وسعه للوصول إلى هناك.

وبالتالي، توضح عقلانية رولز حسنة النية نقطتين. أولًا، إنه مثال آخر جيد لما يحدث عندما يكون الأشخاص الأذكياء مصممين على إثبات انفعالاتهم الأخلاقية من خلال التفكير المنطقي. ثانيًا، تشير عقلانيته إلى أن هرساني قد يكون على حق. إذا مارست حالة الوضع الأصلي من خلال تجربة بشكل صحيح عن طريق (أ) عدم الخلط بين الثروة والمنفعة، (ب) عدم افتراض أن الناس ينفرون من المخاطرة بشكل غير عادي، و(ج) عدم اتخاذ القرار الافتراضي بشكل غامض دون مبرر، فقد تنتهي بك الحال مع محصلة نفعية. بمعنى آخر، إذا استبدلت بافتراض السعادة فرضية تفضل الخيار، فسينتهي بك الأمر إلى النفعية، لأن الأشخاص المحايدين، بدون التزامات أيديولوجية، سيختارون بشكل طبيعي مجتمعًا يزيد من فرصهم في السعادة.

ص 366. **لم أكن دائمًا ليبراليًا:** في شبابي كنت من المحافظين التحرريين. وكان من فخر هذه المرحلة في سياق الشهرة: في السنة الأولى من المدرسة الثانوية، فزت بالجائزة الثالثة في مسابقة مقال حول آين راند Ayn Rand. ومع ذلك، بحلول الوقت الذي وصلت فيه الجائزة، كنت قد بدأت بالفعل في تغيير رأيي. شاركت شكوكي مع المرأة التي اتصلت لتهنئتي. هذا لم يفض إلى خير.

ص 366. **جوناثان هايدت:** Haidt (2001, 2007, 2012).

ص 367. الكلب الانفعالي وذيله العقلاني: Haidt (2001).

ص 367. **هذا التوصيف لوجهة نظره:** وفقًا لهايدت، يلعب التفكير الأخلاقي دورًا مهمًا في نظريته البارزة في علم النفس الأخلاقي، وهي نظرية النموذج الاجتماعي الحدسي Social Intuitionist Model (SIM) (Haidt, 2001). وصحة هذا الفرض يعتمد على ما يعتبر «منطقًا» أخلاقيًا (Paxton and Greene, 2010).

بحسب نظرية النموذج الاجتماعي الحدسي، يعمل الحكم الأخلاقي على النحو التالي: الأحكام الأخلاقية، بشكل عام، ناتجة عن الحدس الأخلاقي، وعندما ننخرط في التفكير الأخلاقي، فإن تفكيرنا المنطقي سرعان ما يتولى زمام الأمور بغرض تبرير الأحكام الأخلاقية التي اتخذناها بالفعل على أساس حدسي. (سيرد تفصيل للعقلنة الأخلاقية لاحقًا في هذا الفصل). يقول هايدت إن الناس ينخرطون في بعض الأحيان في تفكير أخلاقي خاص، لكن هذا «نادر» ويحدث بشكل أساسي في الحالات التي يكون فيها الحدس ضعيفًا وقدرة المعالجة عالية. لهذا السبب أقول، حسب هايدت، إن التفكير الأخلاقي يلعب دورًا بسيطًا في الحياة الأخلاقية.

على الرغم من ذلك، هناك عمليتان نفسيتان أخريان يجب مراعاتهما، العمليتان اللتان تضعان البعد «الاجتماعي» في النموذج الاجتماعي للحدس. أولاً، وفقًا لهذ النموذج، يمكن أن يتخذ الشخص **س** بصراحة حكمًا أخلاقيًا تأثيرًا على حدسه الأخلاقي، الذي يمكن أن يؤثر بدوره على حكمه الأخلاقي. وهذا ما يسميه هايدت «الإقناع الاجتماعي». من الواضح أن هذا ليس تفسيرًا أخلاقيًا، حيث لا توجد حجة، بل مجرد استجابة بديهية لمراقبة حكم أو سلوك شخص آخر. ثانيًا- وهذا هو الجزء الرئيسي- يقول هايدت إن الناس يشاركون في «الإقناع المنطقي». هنا، يقدم الشخص **س** مبررًا شفهيًا لحكمه؛ ويسمع الشخص **ص** هذا التبرير؛ فيكون لهذا أثر في تعديل حدسه الأخلاقي، الذي يؤثر بدوره في حكمه الأخلاقي. وهذا ما يسميه هايدن «الإقناع المسبب»، لكنها تسمية، على ما أعتقد، مضللة. إذ يؤثر هنا الشخص «س» على حكم الشخص «ص» عن طريق تعديل **مشاعر** الشخص «ص» (الإعـدادات التلقائية) وليس عن طريق إشراك قدرة الشخص «ص» على التفكير الصريح (النظام اليدوي). هنا تعمل «الأسباب» التي يسوقها «س» عمل الأغنية التي تنجح في تحريك ص.

يعتقد هايدت أن هذه العملية واسعة الانتشار وذات تأثير كبير (قد تكون). لهذا السبب يقول إن التفكير الأخلاقي يلعب دورًا مهمًا في الحياة الأخلاقية. لكنني، كما قلت، لا أعتقد أن هذا يعتبر «منطقًا أخلاقيًا». لهذا السبب أقول، رغم احتجاجات هايدت، إن وجهة نظره ليست وجهة نظر يلعب فيها المنطق الأخلاقي دورًا رئيسيًا. وفقًا للنموذج الاجتماعي الحدسي، لا يمكنني تغيير رأيك بشأن مشكلة أخلاقية (مثل زواج المثليين والإجهاض أو أكل الحيوانات) دون تغيير مشاعرك أولًا. لا أستطيع أن أتوجه مباشرة إلى قدرتك على التفكير وبالتالي يكون هو السبب في تجاوز مشاعرك. أعتقد أن صورة علم النفس الأخلاقي هذه غير صحيحة. وستجد توضيحًا لهذه النقطة في تجربة أستخدمها أنا وزملائي في مناقشة مجردة إلى حد ما لإقناع الناس (مؤقتًا على الأقل) بقبول استنتاج أخلاقي غير حدسي (Paxton, Ungar, and Greene, 2011).

ص 367. **يقول بعض الليبراليين... ويعتقد بعض المحافظين:** إليكم مثالين:

http://www.libchrist.com/other/abortion/choice.html;

http://k2globalcommunicationsllc.wordpress.com/2012/08/28/abortion-nihilist-argument-eliminate-poverty-kill-the-poor.

See also John Paul II (1995).

ص 368. **أفرغ الليبراليون الحساسية الأخلاقية من محتواها:** Haidt and Graham (2007); Graham, Haidt, et al. (2009); Haidt (2012).

ص 369. **لديّ شكوكي الخاصة حول هذه النظرية المكونة من ستة أجزاء، لكن هناك جانبًا مهمًا ... وتدعمها الأدلة:** تُظهر بيانات المسح (Graham et al., 2009, 2011) التي يستخدمها هايدت لدعم نظريته (النسخة الأصلية تحتوي خمسة أسس) انقسامًا هائلًا بين مجموعتين: مجموعة الرعاية- الإنصاف ومجموعة الولاء- السلطة-

القدسية. على النقيض، هناك أدلة قليلة نسبيًا على وجود تقسيم ثنائي داخل المجموعة الأولى أو تقسيم ثلاثي في المجموعة الثانية، وأن نوعية الأدلة الموجودة يمكن تفسيرها من خلال حقيقة أن الاستطلاعات المستخدمة لجمع تلك البيانات صممت وفي الأذهان خمس مجموعات. لتقديم دليل قوي على نظرية الأخلاق المكونة من خمسة عوامل (أو ستة أو عدد ما من العوامل)، يتعين على المرء استخدام نهج «من القاعدة إلى القمة»، واختبار النظرية باستخدام مواد الاختبار التي لم يتم تصميمها مع أي نظرية معينة في عقل. يقول هايدت إن العالم الأخلاقي له تقريبًا خمس (أو ست) «قارات»، وفقًا للتقريب الأول. وإني لأرى في بيانات هايدت، دليلا على قارتين، قد تحتوي كل منها أو لا تحتوي على اثنين أو ثلاثة من التفرعات المثيرة للاهتمام.

ص 369. **على مثل هذه الأسئلة:** طرح هايدت (2009) .Haidt, et al هذه الأسئلة بطريقة مختلفة (كم من المال قد يكلفك أن...؟)

ص 369. **بنثام وكانط:** أعتقد أن تصوير هايدت (2012) Haidt السيكولوجي لكانط بعيد تمامًا عن المطلوب. قد يكون كانط عانى ميولاً توحدية، وكان بالتأكيد «منهجيا»، لكنه كان متسلطًا جدًا، وليس غريبًا على الازدراء الأخلاقي. كما أنه لم يكن شديد التدين من باب الصدفة.

ص 369. **WEIRD:** انظر: (2010) .Henrich, Heine, et al.

ص 269. **التنبؤ بما سيقوله الليبراليون... بدلًا من العكس:** Graham, Nosek, et al. (2012).

ص 370. **يرفضون المعرفة المكتسبة من العلم:** .Mooney (2012)

ص 371. **الأمريكيون «الحقيقيون»:** .Devos and Banaji (2005)

ص 371. **يعتقد 45 في المئة من الجمهوريين:** .Condon (April 21, 2011)

ص 371. **لا يحترمون سلطة الأمم المتحدة إلا قليلًا:** Wike (September 21, 2009).

ص 371. **لا ينبغي الوثوق بأمريكي مسلم:** Arab American Institute (August 22, 2012).

ص 371. **إذا أراد الإيرانيون، على سبيل المثال، الاحتجاج:** Swami (June 15, 2009).

ص 372. **حيث لا يؤمن بالله سوى أقلية:** .European Commission (2005)

ص 372. **بأدنى معدلات في الجريمة... السعادة:** Economic Intelligence Unit (2005); United Nations Office of Drugs and Crime (2011); United Nations (2011); Ingelhart, Foa, et al. (2008). معدلات القتل، والتحصيل الدراسي، ودرجات الاختبارات: .World Values Survey on happiness

ص 372. **اليانغ واليين:** Haidt (2012), 294.

ص 372. **لا يوجد جمهوريون يشغلون مناصب بالانتخاب:** استنادًا إلى عمليات البحث التي قمت بها عبر الإنترنت والتي أكدها هنري إيرفينج Henry Irving، الرئيس الجمهوري للجنة المدينة، كمبريدج، ماساتشوستس (عبر التواصل الشخصي، 24 مارس/آذار 2013).

ص 372. تم تصنيفها في القمة AAA:

bonds are rated AAA: http://www.cambridgema.gov/citynewsandpublications/news/2012/02/cambridgemaintainsraredistinctionofearningthreetriplearatings.aspx.

372. **المحافظين الاجتماعيين.. جيدون في**
.Putnam (2000); Putnam and Campbell (2010)

ص 374. **لتوزع أخلاقيات عملي، وليس ثروتي:** Haidt (2012), 137.

ص 374. **رفض شراء ... يضر العمال في الدول الفقيرة أكثر مما ينفع:** Nicholas D. Kristof, "Where Sweatshops Are a Dream." New York Times, January, 14, 2009..

ص 375. **«ملكات الشؤون الاجتماعية»:** صاغ المصطلح رونالد ريغان خلال حملته الرئاسية عام 1976: وأصبحت «ملكة للشؤون الاجتماعية» قضية في حملة ريغان. نيويورك تايمز، 15 فبراير/شباط، 1976. 343

ص 375. ولاية الرقيق سابقًا: Lind (2012).

ص 375. **أبعد يد حكومتك عن برنامج الرعاية الصحية:** Krugman (July 28, 2009).

ص 376. **أقل من السكرتارية العاملة لديهم:** Tienabeso (January 25, 2012); Buffett (August 14, 2011).

ص 376. **على عوائد أفضل:** نعم، قد يستفيد هؤلاء المانحون بشكل كبير من سياسات إدارة رومني، لكن الاحتمالات بأن تبرع جهة مانحة واحدة قد يؤثر على الانتخابات ضئيلة للغاية.

ص 377. **يؤيد النفعية:** يؤيد هاديت Haidt (2012)، لأغراض صنع السياسة، ما يسميه «النفعية Durkheimian»، وهو النفعية التي تمثل قيمة المؤسسات الاجتماعية المحافظة مثل الدين. النفعية بهذا المعنى هي في الواقع النفعية العادلة مطبقة بحكمة. ومع ذلك، فإن هذه النقطة تستحق الاهتمام لأن ليس كل النفعيين من أصحاب النمط الخاص يقدرون قيمة المؤسسات الاجتماعية المحافظة. لكن مِل Mill (1885)، كان يقدر بالتأكيد، كما أوضح، على سبيل المثال، في مقالته «فائدة الدين».

ص 377. **لا أعرف:** Haidt (2012), 272.

ص 378. **90 في المئة شمبانزي و10 في المئة نحل:** المرجع السابق ص 15.

ص 378. **قاصر إلى حد ما، لكنه ليس قاصرًا كليًا:** Paxton, Ungar, and Greene (2011).

ص 378. **يمكن أن تؤدي الحجة الجيدة إلى تغيير شكل الأشياء:** القياس البديل: الحجة الجيدة تشبه قطعة من التكنولوجيا. قليلون منا سوف يخترعون تقنية جديدة، ومن غير المرجح أن نتبنى تقنية في أي يوم. ومع ذلك، فإن العالم الذي نعيش فيه يعرف بالتغير التكنولوجي. وبالمثل، أعتقد أن العالم الذي نعيش فيه هو نتاج حجج أخلاقية جيدة. من الصعب الإمساك بشخص ما وسط الإقناع الأخلاقي المنطقي، ولا يزال من الصعب ملاحظة نشأة حجة جيدة. لكنني أعتقد أنه بدون قدرتنا على التفكير الأخلاقي، سيكون العالم مكانًا مختلفًا تمامًا. انظر أيضًا Pinker (2011), chaps. 9-10; Pizarro and Bloom (2003); Finnemore and Sikkink (1998).

ص 378. **لقد كنت أعذّب نفسي:** Bentham (1978).

ص 378. **بيد أنه سيكون من الخطأ:** Mill (1895), 1-2.

الفصل الثاني عشر:ما وراء أخلاق التصويب والإطلاق. القواعد الست للرعاة المعاصرين

ص 384. **تيشخوف:** انظر المقدمة «ما سيكون عليه الإنسان».

ص 384. استشر غرائزك الأخلاقية، لكن لا تثق بها: هذه القاعدة متاحة في شكل ملصق: «لا تصدق كل ما تعتقد». متاح على موقع www.northernsun.com.

ص 383. النظام البدوي «أنا» في وضع أفضلية أمام «نحن»: Valdesolo and DeSteno (2007).

ص 386. **أهمية أكبر من إنقاذ حياة شخص ما:** وبالمثل، يمكن لعدد قليل منا أن ينطق بصراحة بأن الحيوانات يجب أن تعاني من ألم هائل لأن لحم الخنزير ألذ من التوفو أو لأن دولارًا إضافيًا يصعب إنفاقه على تشيز برجر خالٍ من القسوة (ليس متاحًا على نطاق واسع، لكن أيضًا بسبب نقص الطلب).

MANA.NET



في تركيبة من علم الأعصاب، وعلم النفس، والفلسفة، يكشف لنا كتاب قبائل أخلاقية عن الأسباب الكامنة وراء الصراع الحديث، ويُظهر لنا متى يجب أن نثق بغرائزنا، ومتى نُفكر بالمنطق، وكيف يمكن أن يدفعنا النوع الصحيح من التفكير إلى الأمام. في نهاية المطاف، يقدم لنا جوشوا غرين مجموعة بسيطة ومدهشة من الحيثيات للتنقّل في المعالم الأخلاقية الحديثة، وخارطة طريق عملية لحل المشكلات وعيش حياة أفضل.



ISBN 978-603-03-5222-7
9 786030 352227
الطبعة الأولى: 2021
معنى
MANA